This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

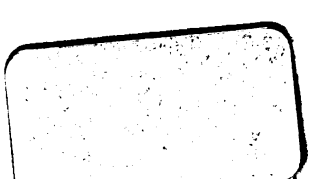
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

1. Moehler, Johann Adam, 1796-1838:
Symbolik.

2. Catholic Church, Roman, Anti-
Protestantism, Pro.



Eine

protestantische Beantwortung

der

Symbolik Dr. Möhler's

von

Dr. Carl Immanuel Nitzsch,

Königlichem Consistorialrathe, ordentlichem Professor der Theologie und evangelischem Universitätsprediger an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität, Ritter des rothen Adlerordens vierter Classe.

Abdruck

aus den Theologischen Studien und Kritiken,

nebst einem Anhange:

Protestantische Thesen.

Hamburg,

bei Friedrich Perthes.

1835.

2491764

An

Herrn Consistorialrath und Professor Dr. Lücke

und

Herrn Professor Dr. Gieseler

in Göttingen.

Weder verlange noch erwarte ich es, geehrte und geliebte Freunde, daß Ihr alles und jedes genehm haltet und vertreten helft, was in diesen Euch schon bekannten fünf Abhandlungen oder den neu zugefügten Streitsätzen enthalten ist. Aber nahe lag es mir, mich in einem protestantisch-katholischen Streite, den ich nicht aufgeregt, sondern nur aufgenommen habe, gerade an Euch anzuschließen, als an solche, die nicht nur überhaupt mir und der Sache wohlwollen, nein die auch jenen Gegensatz als einen noch lebendigen, wichtigen, in Wissenschaft und Glauben eingreifenden aus Anschauung und Erfahrung kennen, sich vermöge ihrer geschichtlichen Gesinnung den Standpunct der Reformatoren, an dem auch so mancher neuere protestantische Geschichtschreiber rückt, nach keiner Seite hin verrücken lassen, und doch den Erscheinungen ächter Wissenschaft und Frömmigkeit, die in der gegnerischen Kirche vorkommen, in unbefangener Mitfreude gerecht werden.

Mögen Euch nun die „Theses" nicht zu sehr befremden! Ich rede nicht von dem Inhalte, denn

26X157

daß dieser mit sehr wenigen Ausnahmen Eure Zustimmung gewinnen werde, kann ich mit Zuversicht annehmen, und die zur Begründung eines jeden Satzes gehörigen geschichtlichen Untersuchungen und Resultate stehen, wenn sie mir nicht fehlen, Euch noch viel reichlicher zu Gebote, Euch, mit deren Hülfe und in deren Gemeinschaft ich sie zum Theil angestellt und gefunden habe. Die Form aber der Streitsätze scheint unsern gegenwärtigen Zuständen in gar keiner Weise angemessen. Ich muß mich daher erklären, wie ich dazu gekommen, sie zu wählen. Ich habe sie als die kürzeste Fassung dessen, was ich nachzutragen hatte, gewählt. Denn da ich versprochen hatte, dem Möhler'schen Buche bis an's Ende nachzugehen, und doch schließlich wahrnahm, wie manches ich übergangen, so entstand mir das Bedürfniß eines Nachtrags, dem ich nun nicht wohl eine andre Gestalt zu geben vermochte. Theils als Inhaltsverzeichniß, theils als Ergänzung verhalten sich die Theses zu den fünf Artikeln; und ob ich wohl bereit bin jedem, wenn er in wissenschaftlicher Weise und nicht wie die Zeitschrift „der Katholik" gegen D. Marheineke auftritt, über jegliches in den Grenzen meiner Muße Rede zu stehen, so erkläre ich doch, der ich überhaupt ein Antwortender bin, nicht aus provocativem Geiste die Thesesform in Anwendung gebracht zu haben.

Mit dem besten Glückwunsche zu den eintretenden Jubeljahren der Georgia unveränderlich der Eurige.

Bonn, den 13. Juni 1835.

Nitzsch.

Eine

protestantische Beantwortung der Symbolik von Dr. Möhler.

Einleitung.

Soll es sich unter Theologen der Mühe verlohnen, die wesentlichen Streitpuncte zwischen der protestantischen und katholischen Kirche auf's Neue zu besprechen, so muß die Verhandlung auf gewissermaßen gleichen Grundlagen sowohl des Glaubens, als der Wissenschaft geführt werden können, nämlich auf dem Grunde des gemeinsamen Glaubens an die göttliche Offenbarung und Erlösung, die in der Person Jesu Christi, des erhöheten Herrn seiner Kirche, gegeben ist, und auf dem Grunde, zwar nicht gerade desselbigen gleichzeitigen philosophischen Systems, wohl aber einer geschichtlichen und philosophischen Bildung, die sich das Anerkannte und Bewährte einer ganzen Entwickelungsreihe in der Geschichte der Wissenschaft und den daher sich ergebenden Sprachgebrauch zugeeignet hat. Ich vermuthete schon beim Anblick der oben bezeichneten Schrift, daß es zwischen ihr oder ihrem hochgeachteten Verfasser und gleichzeitigen Theologen der evangelischen Kirche in beiden Puncten dergleichen Gemeinschaft geben würde, und die nähere Beschäftigung mit derselben hat mich von der Gültigkeit meiner Vermuthung überzeugt. Deutschland war schon seit längerer Zeit, unter dafür günstigen Regierungen und Schulen von Mainz, von

Baiern, von Würtemberg und Baden, so glücklich, die wissenschaftliche Gemeinschaft zwischen beiden Seiten wieder angeknüpft und mit großer Unbefangenheit gewahrt zu sehen: allein diese Gemeinschaft gründete sich in Jahrzehnden, in deren Verlaufe größtentheils auf beiden Seiten der christliche Glaube an Offenbarung und Heil mit der allgemeinen Wahrheit der Religion und Sittlichkeit indifferenzirt und demnach ein Standpunct beiderseitig angenommen wurde, von welchem aus der christlich-theologische Sinn des sechzehnten Jahrhunderts, folglich der wesentliche Gegenstand der kirchlichen Controvers weder gefaßt noch gewürdigt werden kann. Es ist unmöglich zu verkennen, daß es damit anders geworden ist, auch anders werden mußte, und namentlich tritt dieses mit vorliegender Schrift und den Erwiderungen, die sie hervorrufen wird, vor die Augen. Die nähere Veranlassung aber zu wirklichen Leistungen in einer so disponirten gerechten und wahren Streittheologie liegt in der durch die ausgezeichneten Verdienste von Planck und Marheineke geschaffenen und ausgebildeten Symbolik. Nachdem die Vorlesungen über die theologia antithetica dem Geiste der Zeit fremd geworden und eingeschlafen waren, konnten die bloßen Introductiones in libros symbolicos (unter denen es freilich in ihrer Art vorzügliche, besonders der leipziger Theologen gibt) dem doch unveränderlichen Bedürfnisse theologischer Erkenntniß vom Thatbestande der christlichen Confessionen nicht genügen, weder der Form nach, wie dieß denn von allen sogenannten Einleitungswissenschaften gilt, noch in Ansehung des Stoffes, da sich weder das augsburgische, noch das helvetische, noch das tridentinische Bekenntniß allein aus sich selbst oder für sich selbst verstehen oder würdigen läßt. Jene Stifter aber der symbolischen Theologie versagten sich zwar auch als solche nicht dem Dienste ihrer Bekenntnißgemeinschaft, indem sie vielmehr von der vorausgesetzten Gültigkeit ihres Bekennt-

nisses ausgingen und auf die Erkenntniß seines Grundes und seines Verhältnisses zur allgemeinen Kirche, vorzugsweise hinarbeiteten — wie oft dieß auch mancher Leser an ihnen vermißt haben mag — allein sie versetzten sich dennoch mit der ganzen Lebendigkeit des wahren Historikers, ja sogar mit der Liebe und Theilnahme, die aus der Liebe für die allgemeine Thatsache des Christenthums und aus Theilnahme an allen möglichen Zeiterscheinungen und Gestaltungen desselben entspringen mußte, in die Lebensmitte jeder Einzelkirche, lehrten uns ihren Geist vom Buchstaben unterscheiden, ließen sie selbstredend aus ihrem Geiste hervorgehen und sich in demselben bewegen. Es konnte nicht fehlen, durch diese Methode mußte die wissenschaftliche Kenntniß der Symbole an Ausdehnung und Genauigkeit ungemein gewinnen; wir kamen mit ihr weit über die Gesichtspuncte der vulgären Polemik hinaus, wir erhielten für die Dogmenhistorie theils einen Schlußstein, theils einen neuen Anfangsgrund, wie wir ihn eben nicht gehabt, und der Geist unserer Kirche und Theologie bewährte sich unter diesen Verhandlungen, die manchem freilich wie gefahrvolle Concessionen erschienen, als ein Geist der Wahrheit und der Gerechtigkeit. Doch noch mehr. Eben diese Gerechtigkeit einer aus lebendiger geschichtlicher Theilnahme hervorgehenden Darstellung des katholischen Lehrsystems, die denn doch ihr kritisches Recht sich nicht versagen konnte, regte endlich und unausbleiblich fortschreitende, wissenschaftliche und zugleich kirchengläubige Theologen der deutschen katholischen Kirche dazu an, die symbolische Theologie auf- und anzunehmen, und sie von ihrem kirchlichen Standpuncte aus, wo möglich, nicht nur in gleichem Umfange, sondern auch mit gleicher Unbefangenheit, oder doch mit einem neuen Maße der letzteren zu bearbeiten und auszuführen. Dieser Erwartung entspricht bisher auf eine noch einzige Weise die Schrift, Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und

Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnißschriften von Dr. J. A. Möhler, ord. Prof. d. kath. Theol. zu Tübingen. Mainz, b. Kupferberg, 1832; und von dem Gesichtspuncte aus angesehen, ist sie gewiß auch allen einsichtsvolleren Protestanten eine erfreuliche Erscheinung. Daß die Bekenntnißlehre der griechischen Kirche keine Aufnahme gefunden hat, kann nicht befremden; mehr, daß die Lehren Swedenborg's in der Symbolik erscheinen. Vielleicht ist letzteres nur aus den dem Verfasser örtlich nahe liegenden Rücksichten zu erklären. Die Hauptsache bleibt immer der katholisch-protestantische Gegensatz. Ich berücksichtige diesen ausschließlich, da ich nicht vorhabe das Buch zu recensiren, sondern es in den wesentlichsten Puncten protestantisch zu beantworten. Denn das wird sich von vorn herein von dem Verfasser erwarten lassen, daß er, indem er die lebendigen Beziehungen des tridentinischen Systems auf die Bekenntnisse der Reformation als ein entschiedener Anhänger des ersteren darzustellen versucht, ungeachtet alles den letzteren zugewandten darstellenden und erklärenden Fleißes, und ungeachtet einer ihnen zugestandenen Lebensbeziehung auf Christenthum und Wahrheit, doch das Protestantische jeden Schritts als das entschieden Irrige, Einseitige, Halbwahre u. s. w. vorstellen wird. Da nun nicht allein die Form, in welcher diese Polemik ergeht, sondern auch ein Theil der Gründe und Beweisarten, deren sie sich bedient, neu ist, so ist es unmöglich, den Verfasser nicht unsererseits zur Prüfung seiner Rede und zur Erwiderung auf- und anzunehmen. Es werden dieß eben nicht sehr viele thun. Denn bekanntlich gibt es unter uns eine Denkart, die den Zusammenhang mit der wirklichen Lehre der Reformation in dem Grade verloren hat, daß sie es im Grunde dem Verfasser Dank wissen muß, auch seinerseits etwas zur Zerstörung des beträchtlichsten Theils positiver protestantischer Lehren beigetragen, und einen gewissen milden und heiligen Schein über den Naturalismus

und Rationalismus verbreitet zu haben, freilich von Prämissen aus, die denn doch ihr wieder sehr verdächtig werden müssen. Auf jeden Fall würde ein Stimmführer der Protestanten wie der, welcher vor einiger Zeit äußerte, der Papismus ließe sich nicht eher überwinden, als es unter den Protestanten allgemein anerkannt wäre, der Mensch werde durch sein eigen Verdienst gerecht, heilig und selig, mit der vorliegenden Schrift ganz sonderbar daran seyn. Indessen ihr Verfasser ist, wie er selbst S. X. sagt, außer andern Beweggründen vornehmlich durch das in deutschen Laien, Geistlichen und Theologen wieder auflebende und sich zurechtstellende Lutherthum, durch eine protestantische Orthodoxie, die sich an pietistische Richtungen anschließe, zu seinem Versuche gereizt worden. Er wird also auch von dieser Seite her am meisten Beantwortung und Verantwortung erwarten und wünschen. Wir nun werden nichts verhehlen, was die Ansprüche des Verfassers, würdig und ernst beantwortet zu werden, verstärken kann. Was den Fleiß anlangt, mit welchem er in die Bekenntnisse, in die Schriften der Reformatoren, der mittlern und neuern Dogmatiker eingedrungen ist, so möchten nur die bedeutendsten vorangegangenen Polemiker seiner Kirche ihm gleichzustellen seyn; was den Geist betrifft, in dem er das Ganze unternommen, so ist er natürlich weit entfernt von der vulgären Methode, die Reformation aus dem Hunger der Fürsten nach Kirchengut, aus der Heirathslust der Geistlichen oder aus der Freigeisterei u. s. w. zu erklären; er will vielmehr zu der allgemeinen Ueberzeugung hinführen, daß der Zwiespalt der Kirche aus dem ernstesten Bestreben beider Theile, die Wahrheit, das reine, ungetrübte Christenthum fest zu halten, hervorgegangen sey. Weit entfernt davon, ihre Wiedervereinigung schon von der jetzigen Zeit zu erwarten oder sie zu dieser Zeit auch nur zu wünschen, da die große Aufgabe, die durch die Trennung zum Besten des Christenthums

hat also nichts zu thun, als zu zeigen, warum sie auch der katholische Symboliker aufnehme. Das hätte nun wenigstens natürlicher Weise ihn nicht auf so grelle Behauptungen, als nun folgen, hinleiten sollen, zumal nachdem er gesagt, die Wiederbelebung der protestantischen Kirche aus ihrem alten Princip sey unverkennbar. Und was soll die Behauptung selbst: jeder Apostat der katholischen Kirche, gläubig oder ungläubig, sey den Protestanten willkommen? Will Hr. M. sie aus den Bekenntnissen der Protestanten, oder aus ihren Grundsätzen, oder aus der Praxis einiger gewissenloser Geistlichen und Kirchencollegien beweisen? Oder will er uns nur verführen, das Kapitel von der Proselytenmacherei in Anregung zu bringen? Das letztere soll ihm nicht gelingen, was uns betrifft, weil es ganz außer der wissenschaftlichen Stellung liegt, dieß zu thun, eine Stellung, deren er sich hätte bewußter erhalten sollen. S. XXIX. „Friedrich III., Pfalzgraf b. Rh., der vom lutherischen Bekenntnisse zum calvinischen übertrat, und auch seinen Unterthanen die ihm beliebten Meinungen aufdrang, ließ einen Katechismus ausarbeiten, der auch in der Reihe der symbolischen Bücher der Reformirten aufgenommen wurde. Er wird gewöhnlich der heidelberger Katechismus genannt, und fand so großen Beifall, daß ihn viele reformirte Gemeinden als Schulbuch bei sich einführten." Also Friedrich (eine der großartigsten fürstlichen Erscheinungen des 16. Jahrh.) ließ seine beliebten Meinungen aufsetzen, und so entstand der heidelberger Katechismus, der ein Schulbuch vieler Gemeinden geworden. Ebendas. „die protestantischen Fürsten hatten meistens, gleich dem Pfalzgrafen Friedrich, die Ansicht von sich, daß sie anstatt ihrer Unterthanen denken und ihre individuellen Ansichten nothwendig das Eigenthum Aller werden müßten." Dieß rechnen wir ohne weiteres zu den falsch-polemischen Uebertreibungen, und wir fürchten nicht, daß der Verf. bei näherer Erwägung der Thatsachen uns dar-

nehmen?! Ich werde dergleichen nur anführen und kaum beantworten. S. XIX. „Diese Symbole (das apostolische, nicänische, athanasianische) bilden das Gemeinsame der getrennten Kirchen, die theuere Mitgabe, die die überklugen Töchter aus dem mütterlichen Hause auf ihre neuen Ansiedelungen übertrugen." Verdankten die Reformatoren etwa diese Symbole dem römischen Stuhle oder den Cajetans, den Scotisten oder Thomisten, von denen sie sich trennten, und mit denen sie sich auf dem Grunde der Symbole einer alten, nicht verleugneten, aber verkannten, Kirche mit so unbelohnter Mühe wieder zu einigen strebten? Haben die Reformatoren nichts gethan, um zu beweisen, daß die protestantische Kirche, wenn sie lediglich aus der damaligen Kirche hätte hervorgehen können, lieber in derselben geblieben wäre? Wo ist denn überhaupt jedesmal die Kirche? Was ist ein Herauskommen oder Darinbleiben in der Kirche? Da dieses nun in den beiden Kirchen von vorn herein ganz different begriffen wird, so ist doch dergleichen gelegentliches Aburtheilen über „überkluge Töchter" ganz leer und von wissenschaftlicher Polemik entfernt zu halten. S. XVII. „Da es indeß den Protestanten noch nicht gelungen ist, die Rationalisten aus ihrer Gemeinschaft zu entlassen (um mit Hrn. Hahn zu reden), so ist auch nicht abzusehen, warum sie jetzt wenigstens die Socinianer in dieselbe nicht einlassen könnten. Auch wird ja einem Jeden, der nur die katholische Kirche verläßt, der also nur aufgehört hat, Katholik zu seyn, er mag sonst glauben oder nicht glauben, was nur immer zu glauben oder nicht zu glauben möglich ist, sollte er auch noch so tief unter den Socinianern stehen, die protestantische Kirche mit Freuden geöffnet." Es ist schon der Anlaß sehr seltsam, auf welchen Hr. Dr. M. dergleichen Dinge insinuirt. Er hat die Aufnahme der socinianischen Lehre in seine Symbolik zu begründen. Die protestantischen Symboliker nun haben sie schon längst mit aufgenommen; er

so sind im Grunde nur zwei Fälle möglich, entweder entspringt sie wesentlich und überwiegend aus dem ersten Lebensprincipe der Gemeinschaft selbst, da vielleicht dessen Wirksamkeit wieder erwacht ist, um eine entstandene Hemmung des gemeinsamen Lebens wegzuschaffen und das Hemmende auszustoßen, das Fremdartige auszusondern, oder sie geht vornehmlich aus einem Geiste hervor, der der Gemeinschaft ursprünglich nicht angehört, sondern nur als Geist der Zeit, der Natur, der Welt sich ihrer bemächtigt hat und in ihr sein Wesen treibt, um ihr wahres Wesen anzugreifen und wo möglich zu verändern oder zu zerstören. Im ersten Falle wird, wenn von der Reformation die Rede ist, ihre Grundursache in einer christlichen Heilserfahrung liegen, die sich an erneuter Erkenntniß des Urchristenthums erprobt hatte, und in einer Erkenntniß und Liebe des ursprünglichen kanonischen Christenthums, die am erneuten und verstärkten Heilsbewußtseyn sich bewährte; im andern Falle wird der wissenschaftliche Geist oder der künstlerische oder der politisch-demokratische Geist der Zeit oder welcher Geist immer die Kirche als ein Mittel, als einen Stoff und Zunder der Revolution behandeln und dadurch die Reformation hervorbringen und beleben. Da zu allen Zeiten großer Erregungen und Erweisungen des unmittelbaren Lebens immer die fremdartigen Geister mit erregt werden müssen, weil sie an einem Elemente hangen und betheiligt sind, welches zugleich dem echten Gemeinschaftsgeiste als Mittel dient: so mußten auch mit der Reformation zugleich Erregungen und Begeisterungen sich zeigen, von denen sie sich zu scheiden und loszumachen hatte. Wer kann leugnen, daß die Reformation veranlassungsweise mit einem classisch-wissenschaftlichen Geiste in Verbindung stand, der zugleich den Glauben mit Verneinungen bedrohte, oder mit einem politischen Geiste, der sie hätte verunreinigen müssen, endlich mit Secten und Schwärmereien, denen hingegeben sie ein sehr kurzes Leben ge-

lebt hätte? Aber jeder unbefangene Beobachter nimmt beides an ihr wahr, erstlich den wirklichen Scheidungsproceß, durch den sie im Ganzen vom Rationalismus sich trennte, ohne Melanchthons Humanismus zu verschmähen, münzerische Anarchie, politische Ligueu, Krieg und Fanatismus von sich wies, ohne rechtmäßige Freiheiten zu verrathen, und dann das anhaltende Bestreben, von und in der allgemeinen Kirche zu seyn, diese selbst fortzupflanzen, zu erhalten und herzustellen. Man kann daher nicht leugnen, daß sie sich in ihren ersten Anfängern an echte Quellen gesetzt und auch als Lehre aus „wahrem christlichen Eifer" hervorgegangen sey und aus „mächtigem Gefühle" der Wahrheit. Man thut das auch nicht, aber man gibt ihr schuld, daß sie sich eben vor zu gewaltigem Eifer nicht belehren, nicht zur Klarheit des Begriffes bringen ließ, sich gegen die in der Kirche vorhandene Intelligenz verschloß, und darüber in einen Mysticismus (nach anderen Aeußerungen auch Gnosticismus) verfiel, der nichts als Gotteslehre aus der Heilslehre und nirgends rechte Anthropologie und Moral hervorzubringen weiß. Für's erste wird nun doch einer solchen Behauptung ein großer Theil ihrer Wahrscheinlichkeit durch die unbestrittene Thatsache des protestantischen Erkenntnißgesetzes entzogen, welches, indem es streng auf's verbum externum hält und vermöge eines echten Katholicismus der gemeinsamen Auslegung offener und deutlicher Schrift, folglich zugleich dem göttlichen Gemeingeiste der Kirche vertraut, gegen alle einseitige Innerlichkeit und Subjectivität der Enthusiasten sich verwahrt. Zum Andern ist doch wohl auch zugestanden, daß sich die Reformation in Gemäßheit der von ihr aufgestellten Erkenntnißnormen auf die theologische Exposition ihres religiösen Gefühls und Bewußtseyns gar sehr thätig eingelassen und mit der Intelligenz der Gegner, die allerdings so gering nicht war als heute manche Protestanten meinen, in die Länge und Breite genugsam

gemessen habe. Die Reformatoren haben die Methode der Quästionen, Distinctionen und Definitionen verlassen, aber wer wird ihnen wohl den Ruhm einer für ihr Zeitalter bedeutenden dialektischen Fertigkeit und Tugend streitig machen? Man mag sagen, wiewohl ein näherer Beobachter nicht beistimmen wird, Luther sey in dem Zuge seiner Sinnesart und der gelegentlichen praktischen Verhältnisse nicht zur ruhigen Erörterung und Bestimmung des Begriffs gekommen — er hatte davon mehr im Hintergrunde, als er sich jedesmal aufzuweisen Zeit nahm — aber Melanchthon, Bucer, Osiander, Zwingli, Calvin? Man vergleiche die Confutation in dieser Hinsicht mit der Apologie des augsburgischen Bekenntnisses. Die oratorische Fülle und Kraft der reformatorischen Litteratur ist von solcher Art, daß sie wenigstens einen lebendigen Haß der Sophistik jeden Schrittes bekundet; und eine größere Feindin der Intelligenz gibt es nicht als die letztere. Zum dritten aber mußte doch nun eben zu einer Zeit, in der so zu sagen Alle von Mißbräuchen und nöthiger Herstellung des kirchlichen Lebens wußten und redeten, wenn sich ein unmittelbares Leben in der Wahrheit, wie es der Reformation zugestanden wird, äußerte und geltend zu machen wußte, die irgendwo sonst befindliche virtuose Intelligenz helfend, darauf eingehend, aufklärend, ehrend und bessernd hinzutreten. So wäre denn, soviel an der Theologie lag, eine allerseits die Bessern befriedigende Reformation zu Stande gekommen. Denn echte Elemente eines neuen Lebens mußten allen Voraussetzungen zufolge da seyn. Allein die angebliche Intelligenz hat eine absolute Contrareformation gestiftet, eine so absolute, daß nicht nur kein einziger der ursprünglichen streitigen Artikel ausgeglichen, sondern auch der Reformation diejenige Geistlichkeit und Kirchlichkeit, die nie streitig geworden war, indem sie an den ungetheilt festgehaltenen katholischen Symbolen, den apostolischen, nicänischen und athanasianischen einen offenkundigen

Beweis hatte, nach geschlossenem Protocoll gänzlich in suspenso gelassen, oder vielmehr für nichts angerechnet worden ist. Die Reformation, die, wenn sie nur enthusiastisch, donatistisch, mystisch u. s. w. gesinnet war, gleiches mit gleichem vergelten mußte, konnte es doch ihrer wirklichen Natur nach nicht und that es nicht; aber, wie es heißt, hat sie sich ihre Verleugnung und Vernichtung dadurch zugezogen, daß sie sich nicht zu Verstande bringen ließ. Ist sie denn aber nicht z. B. mit der ganzen Redlichkeit und Geduldigkeit eines Melanchthon auf die Vergleichshandlung eingegangen, die aus einem Jahrzehend in's andre, wenn auch mit vielen Unterbrechungen hinüberdauerte? Und woran zerschlug sich, wenn oft schon in der allgemeinen Heilslehre so vieles annäherungsweise bis zur möglichen gegenseitigen Anerkennung und Duldung ausgeglichen war, das Ganze des Vertrags? An den praktischen Dingen, an den Gebräuchen, an der Messe, am Cölibat u. dgl., folglich an dem, woran nicht so ausschließlich die Intelligenz, vielmehr das unmittelbare Leben menschlicher Neigungen und Willensrichtungen zunächst betheiligt war. Von der einen Seite wird die Behauptung des kirchlichen status quo als die Bedingung eines zu erhaltenden christlichen Gemeinlebens, von der andern die Veränderung und Erneuung desselben aus dem Geiste der jetzigen Erkenntniß des Evangeliums nach der Regel des ursprünglichen und stets sich selbst gleichen Christenthums angesehn. Man will wenigstens angeblich allgemein eine Reform, man will sie aber auf der Einen Seite nur unter folgenden Bedingungen: es soll in der öffentlichen Lehre nur soviel Ansehn der Offenbarung und Schrift, soviel zuvorkommende unverdiente Gnade und menschliche Erlösungsbedürftigkeit geltend gemacht werden, als zur Begründung und Ableitung der jetzt bestehenden Kirchengewalt und des jetzt üblichen Sacraments erfordert wird, dagegen soll wiederum soviel Lehre von

geistlicher Fähigkeit des Menschen zu verdienstlichen Handlungen im Gange und Schwange bleiben, als dazu gehört, theils den Klerus zu priesterlichen Leistungen und das Mönchthum in den Augen der Welt zu befähigen, theils den Laien oder den Christen überhaupt in Pflichtaufgaben zu versetzen, deren Art und Maß ihn zum Gehorsam gegen die Kirche bestimmen muß. Die Reformation nun unter diese Bedingungen stellen, hieß eben nichts anders, als schon vor den Vergleichsverhandlungen und während des glücklichsten Fortganges derselben sie dennoch vernichten und die tridentinische Contrareformation einleiten und beschließen. Nur deßhalb, weil Luther und die Nürnberger diese Befangenheit der Vergleichsverhandlungen von vorn herein mehr erkannten, waren sie ihnen so abhold, mißbilligten oder belächelten sie die gewonnenen Annäherungen in den Lehrpuncten von der Erbsünde, von den Werken, der Beichte u. s. w., während doch der erstere durch die ganze Anlage der schmalkaldischen Artikel sich recht wohl geschickt und geneigt zeigte, das Fundamentale und das Bedingte, Disputabele zu unterscheiden. Die Protestanten im Ganzen hegten schon seit den Reichstagen von Speier, die durch den Lauf der Verhandlungen und durch das Benehmen der Gegner allenthalben gerechtfertigte, vielfach ausgesprochene Besorgniß, daß alles behaupten und doch die Erhaltung des Meß-Kanons und der Privatmesse bewilligen nicht anders, als alles nachgeben und verlieren heißen würde, da das in diesem praktischen Hauptstücke waltende Princip als das *platische* des ganzen Systems, wie es *Planck* passend genannt hat, angesehen werden mußte. Nach dem allen mag nun beurtheilt werden, wie es sich mit der so oft uns aufstoßenden Angabe verhalte, der Protestantismus sey aus überwiegender Gefühlsthätigkeit mit mangelnder Intelligenz hervorgegangen und dadurch etwas geworden, das absolut vernichtet und exauctorirt werden mußte.

Eine weitere positive Anerkennung, als die obige, gewährt Hr. Dr. M. der protestantischen Lehre im Allgemeinen nicht; obgleich Luther, Zwingli, Calvin, Melanchthon, jeder an seinem Orte mit Lob ausgezeichnet werden, sofern einer dem andern etwas abgebrochen hat, oder es gethan zu haben scheint. Daraus erklärt sich auch schon, welche Werthgebung für den Protestantismus der Aeußerung des Verfassers zum Grunde liege, nach welcher die kirchliche Trennung noch fortfahren soll zum Besten des wahren Christenthums zu wirken. Denn ist der katholische Lehrbegriff der schlechthin vollseitige, der protestantische aber der schlechthin einseitige, oder besitzt dieser eine Vollseitigkeit höchstens in der gefühlsmäßigen Anstrebung mit gänzlicher Verirrung in der Wirklichkeit: so ist der positive Gewinn an Förderung des Christenthums bei der Fortdauer der getrennten Kirchen im Grunde nur auf Seiten der Protestanten, welchen nun vorbehalten bleibt, theils ihres ursprünglichen Mysticismus, theils ihres entstandenen Rationalismus durch Anschauung der katholischen Weise inne zu werden, und endlich in die wahre wohlerhaltene Kirche zurückzukehren; hingegen bleibt den Katholiken nur der negative Vortheil, von dem Protestantismus her Einwirkungen und Anregungen zu empfangen, welche es ihnen zur höchsten Noth machen, sie selber zu bleiben und sich nicht zu reformiren, wenigstens gerade in den Puncten nicht, in welchen die Reformation vollführet worden ist und noch besteht. So wird von uns Todten das Leben genommen. Das Verhältniß dürfte ein anderes seyn. Ein Protestant, mit herzlicher und echter Art er es auch seyn mag, kann dieß seyn und doch so manches in seiner Kirche vermissen, was in der katholischen da ist. Es fehlt der seinigen nicht, weil sie es nicht haben könnte, sondern weil sie es in ihrer unvollkommnen Entwickelung noch nicht hat; und wenn sie nun in ihrer völligeren Entwickelung eben von dort her am meisten

gestört worden ist, wo sie so manche Gestaltung des christlichen Lebens zum kirchlichen, des Eigenthümlichen zum Gemeinsamen vorfindet, so hört sie dennoch nicht auf das Letztre zu schätzen, sucht es sich in der ihr zustehenden Art zuzubilden, oder wenn es ohne Aufopferung ihres viel wichtigeren Grundes nicht geschehen kann, wartet sie die weitere Entwickelung ab. Den Protestanten muß es betrüben, wenn die katholische Kirche sich der Gemeinschaft evangelischer Reformation beharrlich entzieht, und dadurch sich endlich Revolutionen zuzieht, aber nicht, daß sie überhaupt als eine andere bestehend noch nicht Umwälzung und Zerstörung erleidet. Denn die Umwälzung und Zerstörung würde in großem Umfange einen Grund mit antasten, den er für den gemeinsamen aller Christen halten muß, und um dieses auch von vielen bloß negativen Protestanten angetasteten Grundes willen mag er sich sammt seiner Gemeinschaft gern mit anlehnen an die Kirche, die den Grund, so sehr er ihr auch nach und nach verbauet worden seyn mag, dennoch hält und behauptet. Aus dieser Ansicht dürfte eine, freilich protestantische, aber doch eine Erklärung des Wünschenswerthen der bestehenden Trennung hervorgehen, durch welche nicht von vorn herein dem einen Gliede des Gegensatzes alle Mitwirkung zum Guten abgesprochen würde. Die geschichtliche Vorstellung, die der Verfasser von der protestantischen Lehre sich gebildet hat oder seinen Lesern einzubilden sich bemüht, ist allerdings, wenigstens theilweise, von der Art, daß sie eine solche Ansicht, wie die vorgeschriebene seinige, sehr begünstigen kann. Und diese Bemerkung führt uns eben auf den wesentlichen Klagepunct, den wir gegen diese Schrift vorläufig und im Allgemeinen in Anregung zu bringen haben. Der Verfasser ist nämlich weit entfernt, die Rechtspflichten gegen den Protestantismus bei der Darstellung desselben erfüllt zu haben, deren Heiligkeit er selbst in der Vorrede anerkannt hatte, und ohne

deren wenigstens angestrebte Erfüllung die Wissenschaft der Symbolik, die ihrer Natur nach rechtschaffene und treue, gar nicht denkbar ist. Wir reden nicht nur von der verdunkelten und entstellten genetischen Entwickelung und historischen Einheit des protestantischen Bekenntnisses, noch von der Ungerechtigkeit der Anordnung des Ganzen ausschließlich, sondern vorzüglich von der Art und Weise, die Belege zu geben, und die Thatsachen sprechen zu lassen, die der Verfasser beliebt hat. Wir gestehen in Ansehung des ersten Punctes gern unsre Anforderungen an einen Schriftsteller von der innern Stellung und Ueberzeugungsart des Verfassers mäßigen zu müssen, wiewohl sie an den Symboliker als solchen gemacht werden dürfen; was aber die beiden andern Puncte anlangt, so kommen in allen Artikeln Anstöße von der Art vor, die es mir zweifelhaft lassen, ob die Ungeschicklichkeit oder die Kunst dieses Symbolikers mehr zu bewundern sey. Der Titel des Buchs verkündigt die gegensätzliche Darstellung der beiden Einheiten Protestantismus und Katholicismus. Daß ersterer eine solche historische lebendige Einheit sey, erkennt der Verfasser theils hiedurch an, theils durch die verschiedenen Versuche diese Einheit charakteristisch zu benennen, z. B. Gnosticismus, Religion ohne Moral, Moral ohne Religion u. s. w. Er weiß auch ebensowohl, daß diese Einheit in theologischer Entwickelung noch fortlebt, als, daß sie verhältnißmäßig mehr Entwickelung zuläßt und erfordert, als irgend eine religiöse Bestimmtheit. Demnach war es seine entschiedene Pflicht, schon eine solche Geschichte der Bekenntnißschriften der Darstellung zum Grunde zu legen, aus der sich die Genesis des in sich einigen protestantischen Bekenntnisses erkennen ließ, jede Bekenntnißschrift an ihrem angewiesenen Orte sprechen zu lassen, nicht nur die Widersprüche und Gegensätze der Bekenntnisse zufällig, sondern auf dem Grunde ihres einigen Fundaments zur

gestört worden ist, wo sie so manche Gestaltung des christlichen Lebens zum kirchlichen, des Eigenthümlichen zum Gemeinsamen vorfindet, so hört sie dennoch nicht auf das Letztre zu schätzen, sucht es sich in der ihr zustehenden Art zuzubilden, oder wenn es ohne Aufopferung ihres viel wichtigeren Grundes nicht geschehen kann, wartet sie die weitere Entwickelung ab. Den Protestanten muß es betrüben, wenn die katholische Kirche sich der Gemeinschaft evangelischer Reformation beharrlich entzieht, und dadurch sich endlich Revolutionen zuzieht, aber nicht, daß sie überhaupt als eine andere bestehend noch nicht Umwälzung und Zerstörung erleidet. Denn die Umwälzung und Zerstörung würde in großem Umfange einen Grund mit antasten, den er für den gemeinsamen aller Christen halten muß, und um dieses auch von vielen bloß negativen Protestanten angetasteten Grundes willen mag er sich sammt seiner Gemeinschaft gern mit anlehnen an die Kirche, die den Grund, so sehr er ihr auch nach und nach verbauet worden seyn mag, dennoch hält und behauptet. Aus dieser Ansicht dürfte eine, freilich protestantische, aber doch eine Erklärung des Wünschenswerthen der bestehenden Trennung hervorgehen, durch welche nicht von vorn herein dem einen Gliede des Gegensatzes alle Mitwirkung zum Guten abgesprochen würde. Die geschichtliche Vorstellung, die der Verfasser von der protestantischen Lehre sich gebildet hat oder seinen Lesern einzubilden sich bemüht, ist allerdings, wenigstens theilweise, von der Art, daß sie eine solche Ansicht, wie die vorgeschriebene seinige, sehr begünstigen kann. Und diese Bemerkung führt uns eben auf den wesentlichen Klagepunct, den wir gegen diese Schrift vorläufig und im Allgemeinen in Anregung zu bringen haben. Der Verfasser ist nämlich weit entfernt, die Rechtspflichten gegen den Protestantismus bei der Darstellung desselben erfüllt zu haben, deren Heiligkeit er selbst in der Vorrede anerkannt hatte, und ohne

Exposition günstig ist, hat dieser Aufgabe sehr wenig genügt. Hätte er ihr genügt, so würde sich zeigen, daß die protestantische Kirche ihren ursprünglichen Mängeln und schroffen Einseitigkeiten aus ihren eignen Mitteln abzuhelfen gewußt hat und abzuhelfen weiß, und nicht nöthig hat, die Besserungen und Ergänzungen ihrer Lehre, die sie bedarf, von dort her zu nehmen, wo sie die Wahrheit, die sie selbst sucht und bedarf, nur in Formen und begleitenden Bestimmungen findet, welche ihrem innersten Leben und Wesen entgegen sind. Daß der Verfasser diesen Stand der Dinge gar nicht zum Vorschein kommen lassen *wollte*, läßt sich an auffallenden Beispielen darthun. Er nimmt den wirklichen Entwickelungsgang der Lehre *innerhalb* der Bekenntnißschriften so wenig wahr, daß er in den wichtigsten Puncten sich schon seinen Protestantismus aus den Privatschriften Luthers, Melanchthons u. s. w. construirt, die vor der augsburger Confession erschienen sind, und nicht nur ganz außerhalb derselben, sondern auch in Widerspruch mit ihr. Erst wann die Construction vollendet ist, erwähnt er hinterher, die Confession mildere diese Ansicht. Wir werden sehen, wie er die alten Calumnien, welche die Confession Artik. 18—20 geflissentlich und einfach widerlegt, aus den Schriften der Theologen begründet und dem Protestantismus aufdrückt, wie er in der Lehre von den guten Werken die vortreffliche und bündige Exposition des 20. Artikels ganz und die einschlagende classische Abhandlung der Apologie beinahe ganz übergeht, um sich wieder aus Luthers zum Theil sehr entlegenen Behauptungen mit Zuziehung der **solida declaratio** den Begriff zu bilden, den er kritisch zerstören will; wie er, nachdem die Lehre von der göttlichen Causalität des Bösen bis zu Beza's exorbitanten Behauptungen in den Schriften der Theologen verfolgt worden ist, schlau genug hinzusetzt, hiernach könne man die reformirten Symbole würdigen, wenn sie dennoch allesammt leugneten, daß Gott der Ur-

Sprache zu bringen, und da das Fundament, z. B. in der augsburgischen Confession, noch ein sehr einfaches geblieben war, das aus wenigen hingelegten Eckſteinen bestand, die weitere Ausarbeitung desſelben, soweit sie eben in den mehr oder minder angesehenen Bekenntniß-Aufſätzen selbſt vorliegt, nachzuweiſen. Die Gattung der überall begründenden Bekenntniſſe, deren Mittelpunct die augsburgiſche Confeſſion (in ihrem innern lebendigen Nexus mit den ersten helvetiſchen) nachweisbar für die ganze proteſtantiſche Kirche abgibt, muß von den entwickelnden und vermittelnden ebenso wie von den abſchließenden, und da ſie ſich zugleich einander abſtoßen, auf beſondere Theile des Gebietes beſchränkten, Bekenntniſſen unterſchieden werden. Nur wenn eine dergleichen Vorarbeit zum Grunde liegt, ſo daß nun für alle Fälle jedes Bekenntniß in ſeiner Stellung zum Ganzen in ſeinen Geltungsgrenzen und den Maßen ſeiner Mitwirkung verſtanden wird, kann die Symbolik des Proteſtantismus die wahre Ausbildung des Gegenſatzes gegen den Katholicismus kenntlich machen, ohne die Anſchließungspuncte zu verleugnen, die des Chriſtenthums wegen bleiben, und die wahre urſprüngliche oder entſtandene Uebereinſtimmung oder Zwiſtigkeit desſelben mit ſeinen eignen Lehren zu Tage bringen. Die Darſtellung eines hiſtoriſchen Gegenſtandes richtet ſich nicht nach der Bequemlichkeit des Schriftſtellers; war es in Anſehung der katholiſchen Bekenntniſſe ſehr leicht, mit dieſer Aufgabe fertig zu werden, ſo war es freilich in Anſehung der proteſtantiſchen ſchwerer. Der Verfaſſer mit ſeinen vorläufigen Notizen über die Bekenntniſſe, mit ſeiner Eintheilung in reformirte und lutheriſche Symbole, bei der die Vorkenntniß von der vermittelnden Natur, z. B. des heidelbergiſchen, märkiſchen, thorner Bekenntniſſes gar nicht zu Stande kommt, endlich mit ſeiner zufälligen, ſproradiſchen Anführung der Bekenntnißſtellen, welche der begehrlichen Kritik, aber nicht der geſchichtlichen

ben hat sein Herz und Haupt, wovon die Gliederung abhängt und der Lebensumlauf ausgeht; die Erkenntniß und Beurtheilung desselben kann nicht bei den untergeordneten Gliedern beginnen. Der Gegenstand theilt sich seiner Natur nach, und wird von den Puncten aus beschrieben, die die bedingenden sind, nicht von den bedingten aus. So wird man auch weder in das katholische noch in das protestantische Glaubenssystem ordnungsmäßig durch die Lehre vom Urstande des Menschen eingeführt, sofern sie die allererste und äußerste Thür abgeben soll. Es war unerläßlich von der beiden Seiten gemeinsamen oder ihnen schon streitigen formalen Glaubenslehre auszugehen, ihre Einigkeit in Gottes- und Heilslehren überall voranzustellen, wenn der Punct der Divergenz richtig erkannt werden sollte; nicht weniger erforderlich, der Darstellung des Protestantismus die Einheit des reformirten und lutherischen Symbols, wo sie als bestehend selbst vom Verfasser anerkannt wurde, zum Grunde zu legen und sie als solche auch schon durch die Eintheilungs- und Darstellungsart augenfällig zu machen. Darnach mochte er die Uneinigkeiten so weit, als es ihm beliebte, verfolgen. Wollte er ihnen folgen, so hatte der Verfasser in der Leistung dieses Erforderlichen Vorgänger genug; und der Vortheil, den er durch die Abweichung erlangt hat, scheint uns wenigstens so groß nicht, daß wir uns nicht entschließen könnten, ihm Schritt vor Schritt zu folgen.

heber des Bösen sey. Mit großer Klugheit und mit allem Recht werden auch die gangbarsten Lehrbegriffe der Katholiken, die unmittelbarsten Folgerungen aus den tridentinischen Annahmen von diesen selbst genau unterschieden, selbst in dem Falle, wo der Verfasser sie sehr zu billigen scheint, so daß er der Kirche zu etwa erforderlicher Selbstvertheidigung die ganze Breite der Unbestimmtheit ihrer Aeußerungen vindicirt. Dieß Recht widerfährt dem Protestantismus auch nicht im mindesten Grade. Er wird mehr an den Spitzen und Ecken der Lehre, weniger in seiner Mitte, nämlich in der Mitte der Bekenntnisse selbst aufgefaßt, und ein kritischer Symboliker, der so verfährt, bildet und schafft mehr Präjudicien, als daß er eine Beurtheilung begründet. Wir werden Beispiele aufweisen, wo sich die Angabe des symbolischen Hauptfactums, welche am rechten Orte angebracht der ganzen Ansicht ihr wahres Licht geben könnte, in ein leicht übersehbares Nötchen versteckt. Und diesem Verfahren entspricht nun auch die Anordnungsweise des Buchs. Sie ist ganz dazu geeignet, den Protestantismus von vorn herein unverständlich zu machen, weil man mit den wirklichen Lehren schon bekannt gemacht wird, ehe man noch etwas von den Erkenntnißgesetzen und Glaubensgründen erfahren hat, worauf sie gebauet werden. Erst im vorletzten Kapitel der ganzen Darstellung wird vom Gegensatze des Schriftprincips und der Tradition gehandelt. Sie ist wiederum ganz dazu eingerichtet, dem Leser von vorn herein an den schreiendsten Beispielen zu zeigen, daß der Protestantismus ein monströser Irrationalismus sey, der das sittliche Gefühl ebenso wie die Logik in allen Menschen gegen sich habe, während sich der Katholicismus ebenso gläubig zur Uebernatürlichkeit erhebe, als er glatt und gefällig auf die Anforderungen des Naturalismus eingehe. Die systematische Anordnung einer Symbolik steht keineswegs in der Willkür des Symbolikers. Ein jedes geistige Einzelle-

daß er dem Menschen vor dem Falle nicht die bloße Indifferenz und also auch nicht das Bedürfniß des Falles, vielmehr eine positive Heiligkeit zugeschrieben habe; dagegen heißt es, sey er in andre Verirrungen gefallen, die in ihren Folgen betrachtet den eben bezeichneten wenigstens an Schädlichkeit gleichkämen. „Ueber die ursprüngliche Gerechtigkeit brachte Luther keine neue ihm eigenthümliche Ansicht in den Ideenumlauf seiner Zeit; er wählte nur aus dem reichen Vorrathe von Theorieen, welche die fruchtbare Scholastik erzeugt hatte, die ihm besonders zusagende heraus, behandelte sie ziemlich ungeschickt und verflocht sie in jener Gestalt, welche sie unter seinen Händen annahm, der Weise in sein ganzes Lehrsystem, daß dieses ohne dieselbe gar nicht verstanden werden kann.“ Nun wissen die Leser doch, wie die Protestanten zu ihrer Lehre gekommen sind; Luther hat aus dem scholastischen Quodlibet das, was ihm etwa zusagte, herausgenommen eine Mißbildung daraus gemacht, und ohne dieß sein Mißgebilde zu betrachten, kann man sein System nicht verstehen. Gerade dieß ist der erste Anlauf, den unser Symboliker mit der Darstellung der Entstehungsart und Bildungsweise lutherischer Lehre nimmt. Weitere Anmerkungen über eine dergleichen Methode finde ich überflüssig.

Mit Recht geht der Verfasser von den beiden Bemerkungen aus, die wahre und reine Erkenntniß des ursprünglichen Zustandes fließt uns nur aus der Offenbarung zu, theils unmittelbar aus den urgeschichtlichen Zügen, theils mittelbar aus den Zurückweisungen vom Stande des Heils aus, und, die christliche Auffassung der biblischen Lehren hat sich immer von den Interessen und Rücksichten leiten lassen müssen, die von dem Glauben an Gottes Heiligkeit und an die ganz unverdiente Erlösung herkommen. Unmittelbar nun hierauf mußte der Verfasser die Einheit der Bekenntnisse herausstellen, in welcher sie jenen Rücksichten Genüge thun, eine Einheit, die darin besteht, daß ein Urstand gelehrt wird, der in seiner Heiligkeit

gestört worden ist, wo sie so manche Gestaltung des christlichen Lebens zum kirchlichen, des Eigenthümlichen zum Gemeinsamen vorfindet, so hört sie dennoch nicht auf das Letztre zu schätzen, sucht es sich in der ihr zustehenden Art zuzubilden, oder wenn es ohne Aufopferung ihres viel wichtigeren Grundes nicht geschehen kann, wartet sie die weitere Entwickelung ab. Den Protestanten muß es betrüben, wenn die katholische Kirche sich der Gemeinschaft evangelischer Reformation beharrlich entzieht, und dadurch sich endlich Revolutionen zuzieht, aber nicht, daß sie überhaupt als eine andere bestehend noch nicht Umwälzung und Zerstörung erleidet. Denn die Umwälzung und Zerstörung würde in großem Umfange einen Grund mit antasten, den er für den gemeinsamen aller Christen halten muß, und um dieses auch von vielen bloß negativen Protestanten angetasteten Grundes willen mag er sich sammt seiner Gemeinschaft gern mit anlehnen an die Kirche, die den Grund, so sehr er ihr auch nach und nach verbauet worden seyn mag, dennoch hält und behauptet. Aus dieser Ansicht dürfte eine, freilich protestantische, aber doch eine Erklärung des Wünschenswerthen der bestehenden Trennung hervorgehen, durch welche nicht von vorn herein dem einen Gliede des Gegensatzes alle Mitwirkung zum Guten abgesprochen würde. Die geschichtliche Vorstellung, die der Verfasser von der protestantischen Lehre sich gebildet hat oder seinen Lesern einzubilden sich bemüht, ist allerdings, wenigstens theilweise, von der Art, daß sie eine solche Ansicht, wie die vorgeschriebene seinige, sehr begünstigen kann. Und diese Bemerkung führt uns eben auf den wesentlichen Klagepunct, den wir gegen diese Schrift vorläufig und im Allgemeinen in Anregung zu bringen haben. Der Verfasser ist nämlich weit entfernt, die Rechtspflichten gegen den Protestantismus bei der Darstellung desselben erfüllt zu haben, deren Heiligkeit er selbst in der Vorrede anerkannt hatte, und ohne

deren wenigstens angestrebte Erfüllung die Wissenschaft der Symbolik, die ihrer Natur nach rechtschaffene und treue, gar nicht denkbar ist. Wir reden nicht nur von der verdunkelten und entstellten genetischen Entwickelung und historischen Einheit des protestantischen Bekenntnisses, noch von der Ungerechtigkeit der Anordnung des Ganzen ausschließlich, sondern vorzüglich von der Art und Weise, die Belege zu geben, und die Thatsachen sprechen zu lassen, die der Verfasser beliebt hat. Wir gestehen in Ansehung des ersten Punctes gern unsre Anforderungen an einen Schriftsteller von der innern Stellung und Ueberzeugungsart des Verfassers mäßigen zu müssen, wiewohl sie an den Symboliker als solchen gemacht werden dürfen; was aber die beiden andern Puncte anlangt, so kommen in allen Artikeln Anstöße von der Art vor, die es mir zweifelhaft lassen, ob die Ungeschicklichkeit oder die Kunst dieses Symbolikers mehr zu bewundern sey. Der Titel des Buchs verkündigt die gegensätzliche Darstellung der beiden Einheiten Protestantismus und Katholicismus. Daß ersterer eine solche historische lebendige Einheit sey, erkennt der Verfasser theils hiedurch an, theils durch die verschiedenen Versuche diese Einheit charakteristisch zu benennen, z. B. Gnosticismus, Religion ohne Moral, Moral ohne Religion u. s. w. Er weiß auch ebensowohl, daß diese Einheit in theologischer Entwickelung noch fortlebt, als, daß sie verhältnißmäßig mehr Entwickelung zuläßt und erfordert, als irgend eine religiöse Bestimmtheit. Demnach war es seine entschiedene Pflicht, schon eine solche Geschichte der Bekenntnißschriften der Darstellung zum Grunde zu legen, aus der sich die Genesis des in sich einigen protestantischen Bekenntnisses erkennen ließ, jede Bekenntnißschrift an ihrem angewiesenen Orte sprechen zu lassen, nicht nur die Widersprüche und Gegensätze der Bekenntnisse zufällig, sondern auf dem Grunde ihres einigen Fundaments zur

Sprache zu bringen, und da das Fundament, z. B. in der augsburgiſchen Confeſſion, noch ein ſehr einfaches geblieben war, das aus wenigen hingelegten Eckſteinen beſtand, die weitere Ausarbeitung deſſelben, ſoweit ſie eben in den mehr oder minder angeſehenen Bekenntniß-Aufſätzen ſelbſt vorliegt, nachzuweiſen. Die Gattung der überall begründenden Bekenntniſſe, deren Mittelpunct die augsburgiſche Confeſſion (in ihrem innern lebendigen Nexus mit den erſten helvetiſchen) nachweisbar für die ganze proteſtantiſche Kirche abgibt, muß von den entwickelnden und vermittelnden ebenſo wie von den abſchließenden, und da ſie ſich zugleich einander abſtoßen, auf beſondere Theile des Gebietes beſchränkten, Bekenntniſſen unterſchieden werden. Nur wenn eine dergleichen Vorarbeit zum Grunde liegt, ſo daß nun für alle Fälle jedes Bekenntniß in ſeiner Stellung zum Ganzen in ſeinen Geltungsgrenzen und den Maßen ſeiner Mitwirkung verſtanden wird, kann die Symbolik des Proteſtantismus die wahre Ausbildung des Gegenſatzes gegen den Katholicismus kenntlich machen, ohne die Anſchließungspuncte zu verleugnen, die des Chriſtenthums wegen bleiben, und die wahre urſprüngliche oder entſtandene Uebereinſtimmung oder Zwiſtigkeit deſſelben mit ſeinen eignen Lehren zu Tage bringen. Die Darſtellung eines hiſtoriſchen Gegenſtandes richtet ſich nicht nach der Bequemlichkeit des Schriftſtellers; war es in Anſehung der katholiſchen Bekenntniſſe ſehr leicht, mit dieſer Aufgabe fertig zu werden, ſo war es freilich in Anſehung der proteſtantiſchen ſchwerer. Der Verfaſſer mit ſeinen vorläufigen Notizen über die Bekenntniſſe, mit ſeiner Eintheilung in reformirte und lutheriſche Symbole, bei der die Vorkenntniß von der vermittelnden Natur, z. B. des heidelbergiſchen, märkiſchen, thorner Bekenntniſſes gar nicht zu Stande kommt, endlich mit ſeiner zufälligen, ſproradiſchen Anführung der Bekenntnißſtellen, welche der begehrlichen Kritik, aber nicht der geſchichtlichen

Exposition günstig ist, hat dieser Aufgabe sehr wenig genügt. Hätte er ihr genügt, so würde sich zeigen, daß die protestantische Kirche ihren ursprünglichen Mängeln und schroffen Einseitigkeiten aus ihren eignen Mitteln abzuhelfen gewußt hat und abzuhelfen weiß, und nicht nöthig hat, die Besserungen und Ergänzungen ihrer Lehre, die sie bedarf, von dort her zu nehmen, wo sie die Wahrheit, die sie selbst sucht und bedarf, nur in Formen und begleitenden Bestimmungen findet, welche ihrem innersten Leben und Wesen entgegen sind. Daß der Verfasser diesen Stand der Dinge gar nicht zum Vorschein kommen lassen *wollte*, läßt sich an auffallenden Beispielen darthun. Er nimmt den wirklichen Entwickelungsgang der Lehre *innerhalb* der Bekenntnißschriften so wenig wahr, daß er in den wichtigsten Puncten sich schon seinen Protestantismus aus den Privatschriften Luthers, Melanchthons u. s. w. construirt, die vor der augsburger Confession erschienen sind, und nicht nur ganz außerhalb derselben, sondern auch in Widerspruch mit ihr. Erst wann die Construction vollendet ist, erwähnt er hinterher, die Confession mildere diese Ansicht. Wir werden sehen, wie er die alten Calumnien, welche die Confession Artik. 18—20 geflissentlich und einfach widerlegt, aus den Schriften der Theologen begründet und dem Protestantismus aufdrückt, wie er in der Lehre von den guten Werken die vortreffliche und bündige Exposition des 20. Artikels ganz und die einschlagende classische Abhandlung der Apologie beinahe ganz übergeht, um sich wieder aus Luthers zum Theil sehr entlegenen Behauptungen mit Zuziehung der **solida declaratio** den Begriff zu bilden, den er kritisch zerstören will; wie er, nachdem die Lehre von der göttlichen Causalität des Bösen bis zu Beza's exorbitanten Behauptungen in den Schriften der Theologen verfolgt worden ist, schlau genug hinzusetzt, hiernach könne man die reformirten Symbole würdigen, wenn sie dennoch allesammt leugneten, daß Gott der Ur-

heber des Bösen sey. Mit großer Klugheit und mit allem Recht werden auch die gangbarsten Lehrbegriffe der Katholiken, die unmittelbarsten Folgerungen aus den tridentinischen Annahmen von diesen selbst genau unterschieden, selbst in dem Falle, wo der Verfasser sie sehr zu billigen scheint, so daß er der Kirche zu etwa erforderlicher Selbstvertheidigung die ganze Breite der Unbestimmtheit ihrer Aeußerungen vindicirt. Dieß Recht widerfährt dem Protestantismus auch nicht im mindesten Grade. Er wird mehr an den Spitzen und Ecken der Lehre, weniger in seiner Mitte, nämlich in der Mitte der Bekenntnisse selbst aufgefaßt, und ein kritischer Symboliker, der so verfährt, bildet und schafft mehr Präjudicien, als daß er eine Beurtheilung begründet. Wir werden Beispiele aufweisen, wo sich die Angabe des symbolischen Hauptfactums, welche am rechten Orte angebracht der ganzen Ansicht ihr wahres Licht geben könnte, in ein leicht übersehbares Nötchen versteckt. Und diesem Verfahren entspricht nun auch die Anordnungsweise des Buchs. Sie ist ganz dazu geeignet, den Protestantismus von vorn herein unverständlich zu machen, weil man mit den wirklichen Lehren schon bekannt gemacht wird, ehe man noch etwas von den Erkenntnißgesetzen und Glaubensgründen erfahren hat, worauf sie gebauet werden. Erst im vorletzten Kapitel der ganzen Darstellung wird vom Gegensatze des Schriftprincips und der Tradition gehandelt. Sie ist wiederum ganz dazu eingerichtet, dem Leser von vorn herein an den schreiendsten Beispielen zu zeigen, daß der Protestantismus ein monströser Irrationalismus sey, der das sittliche Gefühl ebenso wie die Logik in allen Menschen gegen sich habe, während sich der Katholicismus ebenso gläubig zur Uebernatürlichkeit erhebe, als er glatt und gefällig auf die Anforderungen des Naturalismus eingehe. Die systematische Anordnung einer Symbolik steht keineswegs in der Willkür des Symbolikers. Ein jedes geistige Einzelle-

ben hat sein Herz und Haupt, wovon die Gliederung abhängt und der Lebensumlauf ausgeht; die Erkenntniß und Beurtheilung desselben kann nicht bei den untergeordneten Gliedern beginnen. Der Gegenstand theilt sich seiner Natur nach, und wird von den Puncten aus beschrieben, die die bedingenden sind, nicht von den bedingten aus. So wird man auch weder in das katholische noch in das protestantische Glaubenssystem ordnungsmäßig durch die Lehre vom Urstande des Menschen eingeführt, sofern sie die allererste und äußerste Thür abgeben soll. Es war unerläßlich von der beiden Seiten gemeinsamen oder ihnen schon streitigen formalen Glaubenslehre auszugehen, ihre Einigkeit in Gottes- und Heilslehren überall voranzustellen, wenn der Punct der Divergenz richtig erkannt werden sollte; nicht weniger erforderlich, der Darstellung des Protestantismus die Einheit des reformirten und lutherischen Symbols, wo sie als bestehend selbst vom Verfasser anerkannt wurde, zum Grunde zu legen und sie als solche auch schon durch die Eintheilungs- und Darstellungsart augenfällig zu machen. Darnach mochte er die Uneinigkeiten so weit, als es ihm beliebte, verfolgen. Wollte er ihnen folgen, so hatte der Verfasser in der Leistung dieses Erforderlichen Vorgänger genug; und der Vortheil, den er durch die Abweichung erlangt hat, scheint uns wenigstens so groß nicht, daß wir uns nicht entschließen könnten, ihm Schritt vor Schritt zu folgen.

Erſter Artikel.

Vom Urſtande und von der Urſache des Böſen.

Der Verfaſſer findet es faßlicher und einfacher, die Lehrverſchiedenheiten am Faden des natürlichen Fortganges der Menſchengeſchichte zur Anſchauung zu bringen, als ſogleich in die Mitte des Streits den Leſer einzuführen, wiewohl er zugeſteht, das letztere würde der Darſtellung von Anfang her ein größeres Intereſſe geben. Wir haben ſchon angedeutet, es würde faßlich, einfach, intereſſant und gerecht noch obenein geweſen ſeyn, wenn der Leſer in den Begriff, welchen Katholicismus und Proteſtantismus als ganze Bekenntniſſe von ſich ſelber haben und geben, zuerſt eingeführt worden wäre. War dieſe Bedingung erfüllt, dann konnte ohne weitern Anſtoß dieſer progreſſive Weg eingeſchlagen werden; man wußte nun ſchon, wie man mit jedem Bekenntniſſe überhaupt daran ſey, wenn auch die Einheiten und Differenzen zuerſt beſchrieben wurden, die ihre Beſtimmtheit erſt durch Regreſſion von der feſtſtehenden Rechtfertigungslehre erhalten.

Vom Urſtande des Menſchen redet dieſe Symbolik nach katholiſcher, lutheriſcher und reformirter Lehre in abgeſchiedenen Theilen, ſo, daß zwar die allgemeinkirchliche Einheit der Symbole nicht ſchlechthin verhehlt, jedoch nur gelegentlich und unter höchſt läſtigen Verkleinerungen anerkannt wird. Luthern wird z. B. zugeſtanden,

daß er dem Menschen vor dem Falle nicht die bloße Indifferenz und also auch nicht das Bedürfniß des Falles, vielmehr eine positive Heiligkeit zugeschrieben habe; dagegen heißt es, sey er in andre Verirrungen gefallen, die in ihren Folgen betrachtet den eben bezeichneten wenigstens an Schädlichkeit gleichkämen. „Ueber die ursprüngliche Gerechtigkeit brachte Luther keine neue ihm eigenthümliche Ansicht in den Ideenumlauf seiner Zeit; er wählte nur aus dem reichen Vorrathe von Theorieen, welche die fruchtbare Scholastik erzeugt hatte, die ihm besonders zusagende heraus, behandelte sie ziemlich ungeschickt und verflocht sie in jener Gestalt, welche sie unter seinen Händen annahm, der Weise in sein ganzes Lehrsystem, daß dieses ohne dieselbe gar nicht verstanden werden kann.“ Nun wissen die Leser doch, wie die Protestanten zu ihrer Lehre gekommen sind; Luther hat aus dem scholastischen Quodlibet das, was ihm etwa zusagte, herausgenommen eine Mißbildung daraus gemacht, und ohne dieß sein Mißgebilde zu betrachten, kann man sein System nicht verstehen. Gerade dieß ist der erste Anlauf, den unser Symboliker mit der Darstellung der Entstehungsart und Bildungsweise lutherischer Lehre nimmt. Weitere Anmerkungen über eine dergleichen Methode finde ich überflüssig.

Mit Recht geht der Verfasser von den beiden Bemerkungen aus, die wahre und reine Erkenntniß des ursprünglichen Zustandes fließt uns nur aus der Offenbarung zu, theils unmittelbar aus den urgeschichtlichen Zügen, theils mittelbar aus den Zurückweisungen vom Stande des Heils aus, und, die christliche Auffassung der biblischen Lehren hat sich immer von den Interessen und Rücksichten leiten lassen müssen, die von dem Glauben an Gottes Heiligkeit und an die ganz unverdiente Erlösung herkommen. Unmittelbar nun hierauf mußte der Verfasser die Einheit der Bekenntnisse herausstellen, in welcher sie jenen Rücksichten Genüge thun, eine Einheit, die darin besteht, daß ein Urstand gelehrt wird, der in seiner Heiligkeit

lich und zugleich Fehlerhafte der protestantischen Lehre besteht, wenn wir unserem Symboliker glauben, darin 1) daß Luther gelehrt, die ursprüngliche Gerechtigkeit sey de natura hominis; 2) daß die Protestanten die Anlage zur Gottesfurcht schon als wirkliche Gottesfurcht vorstellen; 3) daß Luther, Melanchthon, Calvin, Beza die Freiheit des Menschen geleugnet, so daß die Unfreiheit doch auch schon auf den Urstand bezogen werden muß. Unterweilen wird zugegeben, Calvin habe das liberum arbitrium dennoch dem ursprünglichen Adam zugeschrieben, und ganz nachträglich, Melanchthon habe sich bekehrt von jener Ansicht, Luther nicht, seine Schrift de servo arbitrio sey in der Concordienformel bestätigt worden, und endlich, nur in bedeutender Milderung sey die Lehre Calvins in die reformirten Symbole eingegangen. Es thut mir leid, schon im ersten Kapitel fragen zu müssen: heißt dies aus öffentlichen Bekenntnissen referiren? Ist das treue und eines Historikers würdige Darstellung? Mögen die Symbole in den schlichtesten und deutlichsten Sätzen — denn in der That die Protestanten führen im Bekenntnisse von diesen Dingen eine bestimmtere Sprache als die Katholiken — was sie meinen ausdrücken, so sieht doch der Verfasser darüber hin und in die Schriften Luther's und Calvin's hinein, um zu erkennen, daß die Symbole nicht so zu verstehen seyen, wie sie lauten, oder um ihnen auf diese Weise mit unterzuschieben, was sie nicht sagen und nicht setzen. Die Apologie sagt, der Mensch vor dem Sündenfalle hatte das Vermögen propriis viribus Gott zu lieben (Worte, die freilich der Verfasser nicht anführt), und doch behauptet die Symbolik, eine Hauptunterscheidung beider Bekenntnisse sey die von Luther geleugnete Freiheit des Menschen. Die Apologie sagt, iustitia originalis habitura erat etc., die Urgerechtigkeit sollte diese Folge haben, sie sollte mit sich bringen timorem Dei, et vim ista efficiendi, sie war eine solche, quae apprehenderet Deum, aber vergebens, die Protestanten haben doch, so

lanchthon war sich hier einer Abweichung von der allgemeinen Kirchenlehre, soweit es eine solche gab, nicht im mindesten bewußt, sonst würde er sich auf den Schriftbeweis beschränkt haben. Es gab nämlich, wie Hr. D. M. selbst bemerkt, eine Mehrheit von Theorieen in der Kirche, deren keine noch so angesehen wurde, als ob sie gegen den rechten Glauben verstieße. Ganz entschieden konnte dieß von den Merkmalen gesagt werden, welche Melanchthon in die Erklärung von ursprünglicher Gerechtigkeit aufgenommen. Luther selbst, sagt Hr. M., war hier nicht originell, er nahm eine der Erklärungen an, die vorhanden waren, aber er verdarb sie. Jetzt entsteht die Frage, wo finden wir nun die von Luther verdorbene, sonst gute Theorie in unserem Bekenntnisse; und dann, wie hat sich nun die tridentinische Correctur verhalten, um auf Anlaß des Verderbnisses die wahre, allgemeine Kirchenlehre ans Licht und in ewige Geltung zu bringen? Das Concil sagt bekanntlich nichts als primum hominem sanctitatem et institiam, in qua constitutus fuerant amisisse. Da dieß nichts als die Behauptung der ursprünglichen Gerechtigkeit ist, so ist klar, daß eine Remedur des luther'schen Verderbnisses nicht in den Worten liegt. Freilich sagen uns Pallavicini und Andradius, warum sich in dieser ganzen Lehre das Concil einer gehörigen Breite des Ausdrucks beflissen habe; namentlich um die Theologen zu schonen, welche die Anerschaffung der Heiligkeit und Gerechtigkeit nicht zuließen, war nicht conditus, creatus, sondern constitutus gesetzt worden. Die Lutheraner nun lehrten das Anerschaffen, aber man würde sehr irren, wenn man sagen wollte, das constitutus sey gegen diejenigen als Häretiker gerichtet, die das conditus vorzogen, denn in solchem Falle wäre z. B. auch Thomas von Aquino — primus homo creatus in gratia P. I. qu. 95 art. 1. — von der Rechtgläubigkeit ausgeschlossen worden; sondern es ist nur für diejenigen, die anderer Meinung seyn konnten. Aber vielleicht der subsidiari-

sche catechismus Romanus gibt die volle Abwehr des protestantischen Irrthums sammt einer klaren katholischen Lehre? Auch dieser ist von beiden Dingen weit entfernt. Höchstens könnte man im ersten Satze 1, 2. 19. Postremo Deus ex limo terrae hominem sic corpore affectum et constitutum effinxit, ut non quidem naturae ipsius vi, sed divino beneficio immortalis esset et impassibilis — eine dergleichen Absicht finden; denn wenigstens rechneten die Protestanten in ihren Privatschriften das posse non mori zum Ebenbilde im weitern Sinne und folglich zum Anerschaffnen, wiewohl die Bekenntnisse nichts darüber bestimmen. Aber am meisten kam es in Ansehung der Beschaffenheiten des Geistes und Herzens auf einen klaren Unterschied des Natürlichen und Uebernatürlichen an, und diesen kann ich nun im Folgenden nicht finden. Was die Seele betrifft, so bildete sie Gott ad imaginem et similitudinem suam liberumque ei arbitrium tribuit; dieß kann der Inbegriff der natürlichen Mitgabe noch nicht seyn, denn es heißt weiter: omnes praeterea motus animi atque appetitiones ita in eo temperavit, ut rationis imperio nunquam non parerent. Gehörte die Temperatur der Gemüthsbewegungen nicht zur ursprünglichen natürlichen Mitgabe, so würde der Passus nicht hinzukommen, tum originalis iustitiae admirabile donum addidit, ac deinde caeteris animantibus praeesse voluit. Das allein kann man nun einsehen, daß die imago divina nicht schon die originalis iustitia in sich begreift, aber da die letztere auch noch etwas anderes ist als die Bedingung der rechten motus animi, so kann man nun desto weniger wissen, was sie sey, abgesehen davon, daß sie überhaupt gar nicht erklärt wird. Der Same der bellarminischen eigentlich feststehenden Lehre ist zwar hier niedergelegt, aber im Ganzen ist kein größerer Unterschied zwischen diesen und den Lehren des protestantischen Bekenntnisses zu ersehen, als vor der Reformation unter den scholastischen oder patristischen geduldet wurde, zumal wenn man den tridentinischen Hauptsatz im Auge behält. Das Con-

cil trennt nicht einmal das Ebenbild von der ursprünglichen Gerechtigkeit; dennoch rechnet Hr. D. M. die Trennung zur Kirchenlehre, nach welcher Adam das Ebenbild mit der Gattung gemein hat, die Gottgefälligkeit (Gerechtigkeit) aber für sich zur Auszeichnung besitzt. Wir glauben, mit Recht; obgleich der Katechismus, auf den er fußt, auch noch weiter die Harmonie der motus mit der Vernunft von der Gerechtigkeit trennt. Allein darin scheint uns der Verfasser zu irren, daß er das von ihm sogenannte und sehr belobte Theologumenon vom Supernaturalismus der bewirkten iustitia originalis nicht mit zur eigentlichen Kirchenlehre rechnen will. Wir geben zu, die Uebernatürlichkeit ist nicht klar ausgesprochen; aber darin liegt eben ein Mangel der buchstäblichen Kirchenlehre, daß sie, im Katechismus, den Unterschied des Ebenbildes und der Gerechtigkeit numerirend ausdrückt, ohne den übernatürlichen außer der Schöpfung gelegenen Ursprung der letztern festzusetzen. Denn wie soll denn nun der Glaube an die Heiligkeit und Gerechtigkeit Adams im Urstande begründet werden, wenn sie ganz gewiß nicht anerschaffen ist mit dem natürlichen Ebenbilde, im übrigen aber keinen bestimmten modus existendi hat? Erwirbt sich vielleicht Adam mit dem Etwas von natürlicher Gerechtigkeit, das er nach einigen ältern Lehrern besitzt, nach und nach das Ganze? Diese Annahme würde, wenn sein Erwerben mehr seyn sollte als ein sich für die heiligende Gnade Empfänglichmachen, das ganze System der Gnade und des Supernaturalismus umstoßen und auch auf die Theorie der Zustände nach dem Falle zerstörend hinüberwirken. Folglich ist nur die bellarminische Erklärung der kirchlichen Lehre folgerichtig, diese selbst aber, wie sie der Verfasser abgesondert, weder folgerichtig noch faßlich. Wenn nun doch der Verfasser die Lehre seiner Kirche vom Urstande im Ganzen mit Wahrheit und mit erlaubter Kunst dargestellt hat, so müssen wir ihm leider in Ansehung der unsrigen das Gegentheil Schuld geben. Das Unterschiedliche näm-

lich und zugleich Fehlerhafte der protestantischen Lehre besteht, wenn wir unserem Symboliker glauben, darin 1) daß Luther gelehrt, die ursprüngliche Gerechtigkeit sey de natura hominis; 2) daß die Protestanten die Anlage zur Gottesfurcht schon als wirkliche Gottesfurcht vorstellen; 3) daß Luther, Melanchthon, Calvin, Beza die Freiheit des Menschen geleugnet, so daß die Unfreiheit doch auch schon auf den Urstand bezogen werden muß. Unterweilen wird zugegeben, Calvin habe das liberum arbitrium dennoch dem ursprünglichen Adam zugeschrieben, und ganz nachträglich, Melanchthon habe sich bekehrt von jener Ansicht, Luther nicht, seine Schrift de servo arbitrio sey in der Concordienformel bestätigt worden, und endlich, nur in bedeutender Milderung sey die Lehre Calvins in die reformirten Symbole eingegangen. Es thut mir leid, schon im ersten Kapitel fragen zu müssen: heißt dies aus öffentlichen Bekenntnissen referiren? Ist das treue und eines Historikers würdige Darstellung? Mögen die Symbole in den schlichtesten und deutlichsten Sätzen — denn in der That die Protestanten führen im Bekenntnisse von diesen Dingen eine bestimmtere Sprache als die Katholiken — was sie meinen ausdrücken, so sieht doch der Verfasser darüber hin und in die Schriften Luther's und Calvin's hinein, um zu erkennen, daß die Symbole nicht so zu verstehen seyen, wie sie lauten, oder um ihnen auf diese Weise mit unterzuschieben, was sie nicht sagen und nicht setzen. Die Apologie sagt, der Mensch vor dem Sündenfalle hatte das Vermögen propriis viribus Gott zu lieben (Worte, die freilich der Verfasser nicht anführt), und doch behauptet die Symbolik, eine Hauptunterscheidung beider Bekenntnisse sey die von Luther geleugnete Freiheit des Menschen. Die Apologie sagt, iustitia originalis habitura erat etc., die Urgerechtigkeit sollte diese Folge haben, sie sollte mit sich bringen timorem Dei, et vim ista efficiendi, sie war eine solche, quae apprehenderet Deum, aber vergebens, die Protestanten haben doch, so

heißt es, die Anlage und den actus nicht unterschieden, sie verstehen unter dem, was Gott dem Adam gab, Actionen des Geistes, was zu mehrerer Bekräftigung aus Gerhard erwiesen wird. Die belgische Confession (art. 14.), behauptet, qui suo se arbitrio ad dei voluntatem componere posset, und seipsum, verbis diaboli aurem praebens peccato, et proinde morti et maledictioni volens subiecit, die dortrechter canones sagen libera sua voluntate a Deo desciscens, aber nein, dem römischen Katechismus soll sein liberum arbitrium allein zu Gute kommen, und also bleibt es auch bei diesem Hauptunterschiede der Bekenntnisse (auf den die lutherischen gar nicht eingehen [a]), daß die Protestanten keine Freiheit des Menschen lehren. Allerdings hat ja die geschichtliche Wissenschaft ein Bekenntniß der Gemeinden aus seinem lebendigen Zusammenhange mit der Theologie der ihnen vorstehenden Lehrer zu verstehen; wenn dasselbe nun aber gerade, theils aus dem Conflicte mit einzelnen von ihnen, theils aus einer Richtung der Gesammtkirche hervorgeht, die sich in ihrem beständigen Regreß auf diserta dicta scripturae gegen ausschweifende Vorstellungen und Ausdrücke der Theologie neutralisirend verhält oder vermittelnd, dann ist doch eben der geschichtliche Verstand aufs höchste verbunden, die Kirche fürs Erste, und deren geltende Lehre nur in ihrem eigensten Ausdruck zu fassen, zumal eine Kirche, die sich, was die göttliche Geltung der Lehre anlangt, gar nicht an die Uebereinstimmung der Theologen und Schriftsteller, sondern an das Wort Gottes in der ihre eigne Auslegung im Bunde mit dem natürlichen Sprachzusammenhange bewirkenden Schrift ausschließlich hält. Sehen wir aber endlich von der Berichterstattung ab, und wenden uns zu der Kritik, mit der Herr M. gegen die Urstandslehre der Protestanten verfährt. Sieht man auf die verschiedene Richtung, in welcher von der Erbsünden- und Rechtferti-

a) Vergl. Solid. declar. art. 2.

gungslehre aus die Apologie der A. C. und der röm. Kat. zu ihrer Beschreibung des Urstandes gekommen sind, und achtet man zugleich auf die wirkliche Entwickelung der Theologie auf beiden Seiten: so gibt es allerdings zwischen ihnen theils eine exegetische Differenz in Ansehung der Vorstellung von imago divina, theils eine dogmatische in Rücksicht der iustitia originalis. Denn Melanchthon, ob er gleich nicht den Inhalt des göttlichen Ebenbildes auf die iustitia orig. schlechterdings beschränken will, ist doch schon in der Richtung der nachmaligen Lehre von der Urgerechtigkeit als einer anerschaffnen Fähigkeit und Disposition, welche das Ebenbild vorzugsweise constituire; und der Katechismus wiederum, so unbestimmt er spricht, will doch im Grunde durch Unterscheidung des anerschaffnen Ebenbildes von dem Accidens der hinzugegebenen übernatürlichen Gerechtigkeit für die Zukunft des sündigen Zustandes eine unverkürzte, in allen ihren ursprünglichen Fähigkeiten wohlerhaltene Natur gewinnen. Die Protestanten nun stehen im offenbaren Nachtheil, wenn sie im allgemeinen urgeschichtlichen Ausdrucke „nach seinem Bilde" ihre specifische Urgerechtigkeit nachweisen wollen, die Katholiken, sofern sie das Uebernatürliche, das superadditum, den Gnadenstand des ersten Menschen exegetisch zu begründen haben. Denn, was die erstern betrifft, so geht aus Jak. 3, 9. und 1 Mos. 9, 6. unwidersprechlich hervor, daß das in allen Ständen des Menschen sich selbst gleiche oder doch unverlorne Persönliche ein Geschaffenseyn nach dem Bilde Gottes ist, und diese in der heiligen Schrift selbst enthaltene Erklärung weiset doch offenbar auf 1 Mos. 1, 26. zurück. Dagegen nehmen sie vergeblich (obgleich in Gemeinschaft mit Bellarmin) Kol. 3, 10. und die Parallelstelle des Briefs an die Epheser zu Hülfe, um die Identität des speciellern Ebenbildes mit der Urgerechtigkeit zu erlangen. Moses und Paulus reden von demselben Schöpfer, aber nicht von demselben Schaffen, noch von demselben Geschöpfe, also

auch nicht von demſelben Bilde. Ueberhaupt iſt es dogmatiſch und exegetiſch falſch, die neue Schöpfung als Herſtellung der Urgerechtigkeit anzuſehen, und die ganze Lehre vom Urſtande iſt dadurch verdunkelt und erſchwert worden, daß ſie an die Gerechtigkeit und Heiligkeit des neuen Menſchen, freilich von den Reformatoren nicht zuerſt, angeknüpft wurde. Die Ausdrücke **rectus, rectitudo, bonus** (Belg. Conf.) und dergleichen waren geeigneter als **iustus, sanctus**, um den Urſtand zu bezeichnen, und werden dennoch die letztern angewandt, ſo müſſen ſie nach Maßgabe der erſtern gefaßt werden. Die Kritik des Verfaſſers wirft ſich darauf nicht, um ſo weniger, da er wohl fühlt, daß auch der Katholiken exegetiſches Verfahren ſich in dieſem Puncte nicht feſt vertreten laſſe. Denn welcher heutige Schriftforſcher wird mit Bellarmin aus Pſ. 8. aus der Würde Pſ. 49, 21., aus der Bekleidung des Menſchen mit Kraft Sir. 17, 3., oder gar aus der Geſchichte vom Samariter Luk. 10. eine Uebernatürlichkeit oder das Hinzugekommen- oder Weggenommenſeyn der Urgerechtigkeit Adams erweiſen wollen? Das einzige Wörtlein: „Du biſt Staub," 1 Moſ. 3., könnte ihm zu Gute kommen, allein es betrifft die Seele nicht, von deren Gaben die Rede iſt. Unſer Kritiker greift deßhalb lieber das proteſtantiſche Dogma, wie es an ſich iſt, an, und findet es erſtlich einſeitig naturaliſtiſch, weil es den Urſtand in der bloßen Entwickelung der anerſchaffnen Kraft und nicht als einen Gnadenſtand begreift, zum Andern unpſychologiſch, ſofern es einen anerſchaffnen Actus lehrt. Das letztere iſt nun inſoweit ſchon beſeitigt worden, als ſich aus den Worten der Symbole nicht ein Actus, ſondern ein activer Habitus ergibt. Sind **dona**, ſind **propriae, vires, vis ista efficiendi**, Actionen des Geiſtes? Sind ſie nicht vielmehr Fähigkeiten? Wenn ſie nun dennoch nach unſerer ſymboliſchen Vorſtellung und älteren Dogmatik ſofort als Fertigkeiten erſcheinen, ſo hat das ſeinen guten Grund in der Natur der Sache. Denn dieſe Fähigkeit,

Gott zu erkennen und zu lieben, ist mit andern Kräften und Bestimmungen von Anfang an zusammengeordnet, welche ihr zwar zur Veranlassung gereichen, aber zu gar keiner Hinderung oder Hemmung, vielmehr ihr zu Gebote stehen und dienen. Vom ersten Momente an des wirklichen menschlichen Daseyns tritt dieses gegenseitige Verhältniß ins Leben; und in dieser Beziehung ist also nothwendig, daß die anerschaffne Persönlichkeit sofort als lebendige Richtung, als stätige Wirkung, und dieß nicht nur, sondern auch als fromme und heilige Richtung gedacht werde. Der Person des ersten Menschen, wie er aus Gottes Hand hervorgeht, ist entweder die Indifferenz oder das Böse oder das Gute anerschaffen. Wir glauben das Gute — totus sanctus erat Conf. Belg. — denn der menschliche Geist in seiner natürlichen Ebenbildlichkeit und an sich betrachtet, ist religiös, fromm, gottergeben, gerecht und heilig. Wäre die Indifferenz das schlechthin erste, so müßte der Mensch von Anfang sich bestimmt fühlen, zweien Herren oder keinem zu dienen; die Forderungen der Vernunft müßten von Anfang sich den sinnlichen nur gleichschätzen und mit diesen sich in die Selbstheit theilen wollen. Ja die Indifferenz, einem dennoch vernünftigen Wesen anerschaffen, führte im Grunde das Böse schon in dasselbe ein, weil allerdings die unwirksame Vernunft und die folglich unbeherrschte Sinnlichkeit in diesem doch wirklichen menschlichen Daseyn bereits das Böse constituiren würden. Daher verwandelt auch Bellarmin a) die ursprüngliche Indifferenz der menschlichen Natur in eine ursprüngliche Differenz, indem er behauptet, einem vernünftigen Geiste ist natürlich, das übersinnliche Gute zu begehren, einem leiblichen Leben, auf das Sinnliche gerichtet zu seyn, folglich würde der Mensch nach seiner aus Leib und Geist zusammengesetzten Natur einen Widerspruch und Widerstreit in sich selber bilden; er ent-

a) De gratia primi hom. cap. 1.

blödet sich sogar nicht, hinzuzusetzen, das jetzige Verderbniß der Natur sey gar nicht zu begreifen, wenn nicht die ursprüngliche conditio materiae die causa efficiens dazu hergebe. Die Concupiscenz, sagt er, ist nicht von Gott, wie man aus Jak. 1, u. s. w. sieht; wo soll sie denn nun herstammen, wenn nicht aus der Materie? Er vergißt, daß sie ja nun dennoch von Gott ist, denn der Gott, der dem Menschen die Materie, nämlich den materiellen Leib anerschaffen, hat ihm folglich, die causa efficiens der Erbsünde anerschaffen, freilich aber—bei hinzukommenden donum supernaturale—das Uebel vorläufig gut gemacht. Nein, diese ethische Indifferenz oder zuständliche Disharmonie am Menschen nach seinem Stande in puris naturalibus kann die rechte Lehre nicht seyn; sie verunreinigt die Schöpfung selbst; ein älterer Dogmatiker [a]) beweist sinnreich, daß die pura natura der Scholastiker im Grunde impura sey. So bleibt nur übrig, daß der Mensch in ursprünglicher Gerechtigkeit und Heiligkeit von Gott erschaffen sey, und daß seine höheren Gaben eben dadurch, daß sie φύσει höhere waren, die niederen beherrschten, folglich einen guten Menschen constituirten [b]). Ganz unstreitig stellt uns nun doch auch die katholische Lehre einen solchen dar. Selbst Bellarmin schließt die Urgerechtigkeit zwar von der Natur, aber nicht von dem aus, was der Mensch in der Schöpfung und durch sie empfing. Seine zweite Proposition lautet: primus homo non quamlibet animi rectitudinem,

a) I. W. Baier, Theol. Posit. p. 301.

b) Schleiermacher G. L. 1. 374. billigt den Satz von der anerschaffnen Gerechtigkeit, sofern er nur sage, der erste wirkliche Zustand könne nicht Sünde gewesen seyn. Er mißbilligt ihn, sofern er eine wirkliche Macht bezeichnen solle, die die höhern Vermögen über die niedern ausgeübt, weil diese Macht dann nur in immer zunehmender Steigerung zu denken seyn würde. Und aus dem Grunde habe wahrscheinlich die römische Kirche die ursprüngliche Sündlosigkeit lieber von einer außerordentlichen Einwirkung Gottes auf die Natur hergeleitet. Es wird sich zeigen, glaub' ich, daß dem nicht so ist.

sed ipsam etiam gratiam gratum facientem in creatione accepit. Ebenso frühere Scholastiker. Wenn nun dagegen auch die Protestanten, obgleich sie auf das connaturale der Urgerechtigkeit drangen, doch in der Natur selbst das Inhärirende [a]) der moralischen Vollkommenheit vom allgemeinen Substrate des menschlichen Seyns unterschieden und ebendamit generalem imaginem von imago specialis, also auch gewissermaßen eine Zugabe in der Urgerechtigkeit anerkannten; wenn wiederum die Katholiken [b]) nicht leugneten, auch die außernatürliche Gabe würde sich, wäre der Sündenfall nicht eingetreten, auf die Nachkommen fortgepflanzt haben, folglich sie auch einigermaßen naturalisirten — wie denn das in creatione acceptum im Grunde nur natürliches seyn kann —: dann ist kaum eine wesentliche Controvers noch übrig, oder doch die Theologie selbst in Auflösung derselben begriffen gewesen. Indessen konnte es doch dazu nicht kommen, so lange das practische oder anderweitige Interesse für einen möglichst sündigen Naturstand vor dem Falle und einen möglichst sündlosen nach dem Falle vorhanden war und auf die Bestimmungen des ersteren einwirkte. Die Trennung der Natur von dem, was die Gnade wirkt, mußte dann immer auf's Neue geschärft werden. Unser Verfasser würdigt diese Controvers nicht gerade darnach, auf welcher Seite nun der nachfolgende Sündenfall in seiner Möglichkeit erklärbar bleibe oder undenkbar werde; und zwar uns scheint die katholische Lehre in dieser Hinsicht nichts erleichtert zu haben, weil die göttliche Gnadenmacht die Bewahrung wenigstens eben so erwarten ließe, als die natürliche Macht nicht zu sündigen, oder noch mehr; und dann, weil in der bellarmin'schen Lehre ein gegenseitiges Sichverhalten zwischen Natur und Gnade nicht ausgedrückt ist, aus welchem das Zurücktreten der letzteren sich so verstehen ließe, wie wir es verstehen, wenn gesagt wird, der von uns betrübte

a) Vergl. die Dogmatiker von Gerhard bis Budde.
b) S. Gerhard Conf. Cath. p. 1374.

heilige Geist verlasse uns. Freilich ist das liberum arbitrium da und muß alles erklären; allein wie es sich während des unschuldigen Standes, der Gnade gegenüber, erweise oder von der Gnade bestimmt werde, ist nicht in Erwähnung gekommen. Genug die Symbolik geht darauf nicht ein, sondern greift uns im Namen des Supernaturalismus an. S. 6. „Dieser könne nicht erst durch den Sündenfall begründet (?) werden, sondern lediglich durch die Einsicht, daß dem sich selbst überlassenen endlichen Menschengeiste als solchem eine wahre, lebendige Erkenntniß, welche sich in treuer, das Verhältniß zu allem geschöpflichen Daseyn durchdringenden Liebe Gottes bethätigt, an sich unmöglich sey, und nur dadurch möglich werde, daß Gottes Kraft sich mit der endlichen des Menschen vereinige und dadurch diese selbst zu einer unendlichen erhebe, wodurch das irrationale Verhältniß des endlichen Geistes zu seiner unendlichen Aufgabe ausgeglichen werde. Sowie die Offenbarung von Außen, so sey die innere Erleuchtung und Kräftigung unter allen Umständen unerläßlich. Die beiderseitige Wirkung Gottes laufe parallel, keine sey ohne die andere verständlich, und der Begriff ihrer unzertrennlichen Einheit bilde erst den vollkommenen Gegensatz gegen die naturalistische Vorstellung. Uebrigens schließe sich die eben entwickelte Lehre über den Urstand genau an die Lehre von der Restauration an, und enthalte eben darum, weil sie dieser nur nachgebildet sey, den Beweis, daß in der Kirche die einzig rationale Auffassung der Heilsanstalt in Christo zum Bewußtseyn gekommen." — Das Wahre, was durch diese Reflexion zu Tage kommt, z. B. die allgemeine Nothwendigkeit des Supernaturalismus oder die nothwendige Wechselwirkung des Wortes und Geistes ist nicht wider uns; das Andere aber vermögen wir nur für die Verirrung der katholischen Lehre selbst zu erklären, obgleich sich auch protestantische Theologen derselben hin und wieder theilhaft gemacht. Der Verf. sagt, die Lehre vom übernatürlichen Geschenke schließe sich an die Heilslehre

an; daß wäre das richtige, aber sie thut es nicht, sondern sie bildet sich den Momenten der Heilslehre nach, was ihr freilich Hr. M. zugleich nachrühmt, aber das ist eben ihr fehlerhaftes. Ich weiß, der Gegensatz von Natur und Gnade ist schon in sehr früher Zeit auf den Urstand übergetragen worden, wiewohl er in den ältesten Zeiten am meisten auf das Verhältniß der natürlichen Vergänglichkeit zur wirklichen Unsterblichkeit des Menschen vor dem Falle angewandt zu werden pflegte. Auch die Reformatoren und ihre Nachfolger (vergl. Gerhard in der Conf. cath.) nennen hin und wieder die Urgerechtigkeit mißbräuchlich und uneigentlich — Gnade. Es läßt sich dieß aber nur entschuldigen, keineswegs rechtfertigen, viel weniger ist die Uebertragung des Heilsbegriffs auf das ihm fremde Gebiet zu fordern und zu beloben. Gnade, nicht eigenschaftlich, sondern als Wirkung aufgefaßt, ist die göttliche Heilsbewirkung in der sündigen Menschheit im Gegensatze sowohl der Verdienstlichkeit und des Rechtsanspruchs, als der natürlichen Kraft und Fähigkeit. Die göttliche Liebe bestimmt sich zur Güte in Bezug auf den absoluten Gemeinstand der persönlichen Wesen, der Bedürfniß heißt, bestimmt sich zur Barmherzigkeit in Bezug auf den relativen status der Menschen, der Elend und Unglück ist, bestimmt sich zur Gnade in Bezug auf das in seiner Sünde bedürftige und unglückliche Wesen. Dieses Gnädige der göttlichen Liebe ist freilich so ewig, als die Liebe selbst, allein es tritt als unterscheidbare Wirkung, als Anstalt, Offenbarung und That nur hervor, wo Sünde und sündige Menschheit sind. Es ist von dem verhältnißmäßigen Wirken der Gnade schon dann zwar zu reden, wenn die heilsame Gnade (σωτήριος) noch nicht aller Welt erscheint, wenn noch nicht offenbar und wirklich wird, daß Gott die Welt bis zur Hingabe des Eingebornen liebt, wenn dieß Geheimniß noch ein ἀποκεκρυμμένον bleibt; denn wie sollte es nicht schon Gnade seyn, daß der bundbrüchige und todesschuldige Mensch, dessen

Dichten und Trachten bös ist von Jugend auf, in der Existenz, und daß ihm die kosmische Grundlage derselben nach dem sogenannten noachitischen Bunde 1 Mos. 8, 21 bis 9, 17 erhalten wird; schon die Verfügung Gottes, durch welche der Zucht- und Strafstand des Uebertreters 1 Mos. 3, 14—19 bestimmt wird, darf und soll zugleich auf Gnade gedeutet werden; nur weiter zurück findet sich die Anwendbarkeit dieses Begriffes nicht vor. Wendet man ihn dennoch dort an, wohin er nicht gehört, so wird der unschuldige Stand mit dem sündigen indifferenzirt; der Sünder erscheint immer mehr als der bloß Bedürftige, der eine Hülfe in Anspruch nimmt, dem reinen Adam aber, dem Geschöpfe Gottes, substituirt sich die Sünde. Und so dient dieser verworrene Sprachgebrauch eben jenem falschen Interesse, von dem wir schon geredet und gegen dessen Wirkungen der Protestantismus ewig zu Felde liegt, weil es weder die Tiefe des Falles, noch die Göttlichkeit und Fülle der Erlösung recht an das Licht kommen lassen will. Einmal die gratia gratum faciens auf das Gebiet des Urstandes verpflanzt, werden alsbald die andern Stücke der Heilsordnung sich nachziehen lassen; wie denn wirklich Einige die ursprüngliche Gerechtigkeit der Natur vindicirten, nur darum, daß der erste Mensch etwas hätte, wodurch er der heiligmachenden Gnade mit einigem Verdienste entgegen kommen könnte. So richtet sich am Ende das Paradies schon auf das kirchliche Verhältniß ein. Wie gesagt, auch die Protestanten haben einiges dergleichen herzugetragen, in ungehöriger Nachfolge der Alten, als Kirche, Bund, Sacrament, daß Adam die Gabe der Bewahrung gefehlt, daß er vor dem Sündenfalle die Einwohnung des heiligen Geistes gehabt u. dergl., allein sie haben doch, mit dem Verfasser mißbräuchlich zu reden, ihrem Naturalismus in Ansehung des Urstandes im Ganzen nichts vergeben, und den Calixtus zu seiner Zeit tüchtig abgewiesen. Es folgt schon aus dem Bisherigen, daß wir, dem Ansinnen unseres Symbolikers ent-

sen mit der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes eigentlich gar nicht zur Sprache kommen. Man soll sich erst mit den gottwidrigen Lehren der sogenannten Häupter der Kirche ganz erfüllen, um zu verstehen, daß die bekennenden Glieder am Ende nicht das sagen, was sie sagen. Denn die ganze Abhandlung schließt mit den Worten: „Hiernach sind nun die Stellen der reformirten Symbole zu würdigen; alle sagen sie, Gott sey der Urheber des Bösen nicht; in demselben Sinne nämlich, wie auch Zwingli, Calvin und Beza Gott noch zu purificiren suchen, nachdem sie die Freiheit des Menschen geleugnet hatten." Es ist schwer, das gerechte Urtheil über ein dergleichen Verfahren zurückzuhalten. In formaler Hinsicht verfährt hier der Verfasser nicht wie ein Symboliker, allenfalls wie ein Dogmenhistoriker; denn dessen Stellung scheint mir wenigstens eine ganz andere zu seyn. Was aber berechtigt ihn, irgend ein symbolisches Buch der Reformirten, geschweige denn alle, entweder den Lehren Zwingli's oder den Meinungen Beza's gerade in diesem Stücke dienstbar und verknechtet zu denken? Haben sich die sächsischen Reformatoren selbst verbessert, die schweizerischen aber nicht, so soll daraus folgen, alle reformirten Symbole müßten die unverbesserte Lehre Calvin's u. s. w. in sich aufgenommen haben, während uns die Geschichte lehrt, daß die reformirte Kirche nur in einem sehr engen Kreise die wesentliche Erwählungslehre Calvin's sich aneignete, und nun selbst in der vollkommeneren Aneignung durch die formula consensus Helvetici, doch die calvinische Gleichmachung des permittere und operari sich nicht, sondern das Gegentheil aneignete, während wir gemeinschaftlich wissen, wie unabhängig die schweizerischen Symbole selbst, die deutschen nicht zu erwähnen, von Zwingli, Calvin und Beza theils der Zeit nach schon, theils dem Ort und Sinne der Gemeinden nach sich erhielten, während die thorner Declaration, ein symbolisches Buch der reformirten Kirche Preußens, welches den Protestantismus scharf und bündig

Anfangspunct der Existenz der menschlichen Gattung zurück, über den Anfang selbst sich seine eignen Gedanken und Hypothesen vorbehaltend. Der christliche Supernaturalist, mit ihm der protestantische Christ ist anders gestellt. Er erkennt auf der Spur der Offenbarung und schöpferischen Erlösung, indem er in ihr und mit ihr den Ausartungsstand des natürlichen Menschen erkennt, zugleich einen gewesenen Urstand an, der nicht mehr ist, einen Zustand, in welchem sich das Göttliche und Menschliche im Entstehen und Schaffen, im Erhalten und Bestehen, im Einwirken und Empfangen anders verhielt, und zwar so verhielt, daß weder die jetzige Zerfallenheit des Menschen mit Gott, noch die göttliche gnädige Wiederannahme des gefallenen Wesens, weder die jetzige Widersetzlichkeit des Menschen, noch die jetzige Offenbarungsart Gottes, überhaupt nicht die dermalige Sonderung der Dinge, und doch ein wahrer Unterschied des Göttlichen und Menschlichen, und eine wahre göttliche Erhaltung und Regierung der Dinge Statt finden konnte. Hiermit aber dürfte der Angriff unseres Gegners auf die diesseitige Urstandslehre abgewandt, und diese selbst, wenigstens ihm gegenüber, vollständig gerechtfertigt erscheinen.

Unsere vorliegende Symbolik geht zur Lehre von der Erbsünde durch den Begriff über, den die Bekenntnisse von der Ursache des moralischen Bösen geben. Und dieß mit um so größerem Rechte, da diese Frage, obgleich überwiegend speculativ, zu allen Zeiten theologischer Aufregung in der allgemeinen Kirche mit aufgeregt wird und in einen neuen Protest gegen die göttliche Ursachlichkeit des Bösen endigen muß. Eben dieser Protest wird in seiner ganzen Vollständigkeit während der katholisch-protestantischen Controvers des sechzehnten Jahrhunderts eingelegt. Denn wie sehr auch von den Reformatoren in ihrem Conflict mit Erasmus und dem menschlichen Wahlvermögen alle und jede Contingenz der bösen Handlungen bestritten wird, so daß sie in dieser Richtung

nicht selten auf den Punct der Unausſöhnbarkeit ätiologiſcher und teleologiſcher Betrachtung nicht ohne ihre eigne Schuld gerathen, ſo behalten ſie ſich doch ſelbſt nicht nur die Hauptſätze von der Differenz des Guten und Böſen, von der Grundloſigkeit des letzteren, von der Heiligkeit Gottes, und der eignen Schuld Adams vor, ſondern müſſen auch zulaſſen, daß die allgemeine Kirche nach wie vor, ihre Schüler nicht ausgenommen, ſich zu dem Grundſatze bekennt, **Deus non est causa mali, non est auctor peccati.** Die Calumnie, die ihnen und den Ihrigen daraus entſtanden iſt, daß ſie abſolute Nothwendigkeit in den menſchlichen Handlungen behauptet haben, können ſie freilich nicht hindern, denn in dieſem Puncte fehlte es ihren Schutzwehren an Faßlichkeit: allein nur Unverſtand oder böſer Wille kann ihr offenbares Bekenntniß der Unaufrichtigkeit bezüchtigen; wenn ſie im Zuſammenhange mit all ihrer offenkundigen Lehre ſagen:

Augsb. Bek. 19. Von Urſach der Sünden wird bei uns gelehrt, daß wiewohl Gott der Allmächtige die ganze Natur geſchaffen hat und erhält, ſo wirkt doch der verkehrte Wille die Sünde in allen Böſen und Verächtern Gottes u. ſ. w. —

Alſo nicht erſt am Schluſſe der ſymboliſchen Entwickelung der lutheriſchen Seite, ſondern ſogleich im erſten Bekenntnißacte derſelben wird es ausgeſprochen, was die Apologie und Concordienformel feierlich wiederholen. Die reformirten Symbole ſtimmen damit durchaus überein. Der Verfaſſer ſelbſt bezeugt es ihnen Allen, daß ſie ausſagen, Gott ſey der Urheber des Böſen nicht. Er führt deßfalls die **expositio brevis** und die galliſche Confeſſion an; wir finden wichtig hinzuzufügen, daß die ſo ſtrenge Schülerin Calvin's die **Formula Consensus Helvetici** ſich zum Begriffe der göttlichen Zulaſſung des Sündenfalles bekenne. Was war nun, wenn die nachfolgende Theologie der Proteſtanten nicht einmal bei ſo einfachem Satze ſtehen bleibt, ſondern ihn bis dahin ausführt, daß ſogar

die Lehre der Scholastiker **Deus est causa peccati per accidens** ganz überflüssig, ja unzulässig wird, was war nun, wenn Melanchthon, Bellarmin, Hollaz, Bude fast mit ganz gleichen Argumentationen für die Aufrechthaltung des negativen Hauptsatzes streiten, wohl rechtmäßiger, als daß die Einheit der Katholiken und Protestanten in diesem Puncte anerkannt, dagegen die tridentinische Abwehr ganz gleicher göttlicher oder eigentlich göttlicher Bewirkung der bösen Werke der Menschen auf die anfänglichen Aeußerungen Luther's, Melanchthon's u. s. w. bezogen und dadurch mit Beweggründen versehen wurde? Was im Uebrigen der Verfasser über die besondere Bedeutung oder Stellung dieses Dogmas in jedem Bekenntnisse kritisches auszuführen hatte, wurde dadurch nicht gehindert. In der That verfährt er ganz anders. Er behauptet von vorn herein, das innerste Wesen des Protestantismus bleibe unbegriffen, wenn nicht die verschiedenen Antworten wohl erwogen würden, welche man auf die Frage „woher das Böse" gegeben. Nun treten die verschiedenen Antworten auf. Melanchthon: **Deus non permittit, sed proprie operatur mala** — Concil. Trid. VI, 6. **si quis dixerit — mala opera ita ut bona Deum operari, non permissive solum, sed etiam proprie — anathema sit.** Erst hinterdrein folgt, daß die sächsischen Reformatoren theils selbst von ihrer Lehre nachgelassen, theils damit keinen Platz in den Bekenntnissen ergriffen. Wohlan! Aber nun hängt doch noch in der Seele des Lesers die obige Behauptung, der Protestantismus lasse sich nicht begreifen, so er nicht anders als der Katholicismus über den Ursprung des Bösen denke, es entsteht also immer der Schein, das Bekenntniß sey in diesem Puncte mit sich selbst in Widerspruch, Gott sey dennoch nach dem innersten Gedanken desselben des Bösen Urheber. Noch viel heimlicher geht Hr. Dr. M. mit den reformirten Symbolen zu Werke. Sie können vor der breiten Musterung der Lehren Zwingli's, Calvin's und Beza's über die Vereinbarkeit der göttlichen Bewirkung des Bö-

sen mit der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes eigentlich gar nicht zur Sprache kommen. Man soll sich erst mit den gottwidrigen Lehren der sogenannten Häupter der Kirche ganz erfüllen, um zu verstehen, daß die bekennenden Glieder am Ende nicht das sagen, was sie sagen. Denn die ganze Abhandlung schließt mit den Worten: „Hiernach sind nun die Stellen der reformirten Symbole zu würdigen; alle sagen sie, Gott sey der Urheber des Bösen nicht; in demselben Sinne nämlich, wie auch Zwingli, Calvin und Beza Gott noch zu purificiren suchen, nachdem sie die Freiheit des Menschen geleugnet hatten." Es ist schwer, das gerechte Urtheil über ein dergleichen Verfahren zurückzuhalten. In formaler Hinsicht verfährt hier der Verfasser nicht wie ein Symboliker, allenfalls wie ein Dogmenhistoriker; denn dessen Stellung scheint mir wenigstens eine ganz andere zu seyn. Was aber berechtigt ihn, irgend ein symbolisches Buch der Reformirten, geschweige denn alle, entweder den Lehren Zwingli's oder den Meinungen Beza's gerade in diesem Stücke dienstbar und verknechtet zu denken? Haben sich die sächsischen Reformatoren selbst verbessert, die schweizerischen aber nicht, so soll daraus folgen, alle reformirten Symbole müßten die unverbesserte Lehre Calvin's u. s. w. in sich aufgenommen haben, während uns die Geschichte lehrt, daß die reformirte Kirche nur in einem sehr engen Kreise die wesentliche Erwählungslehre Calvin's sich aneignete, und nun selbst in der vollkommeneren Aneignung durch die formula consensus Helvetici, doch die calvinische Gleichmachung des permittere und operari sich nicht, sondern das Gegentheil aneignete, während wir gemeinschaftlich wissen, wie unabhängig die schweizerischen Symbole selbst, die deutschen nicht zu erwähnen, von Zwingli, Calvin und Beza theils der Zeit nach schon, theils dem Ort und Sinne der Gemeinden nach sich erhielten, während die thorner Declaration, ein symbolisches Buch der reformirten Kirche Preußens, welches den Protestantismus scharf und bündig

wie wenige faßt und darstellt, abwehrend sagt, III, 1. 2. „Gott ist keineswegs der Urheber irgend einer Sünde, sondern der Quell und Ursprung alles Guten, der Hasser und Rächer alles Bösen. Es ist daher nichts als Verläumdung, wenn unsern Kirchen die schreckliche Lästerung beigemessen wird, daß wir Gott zum Urheber der Sünden machen; was wir von Herzen verabscheuen. Dabei erkennen wir die Vorsehung Gottes in Absicht auf die Sünde und über die Sünder an, ganz auf die Weise, wie die meisten Theologen der römischen Kirche lehren." Denn die thorner Declaration ist ihrer Beziehung wegen auf Polen allezeit geneigt, die Vereinigungspuncte zwischen protestantischer und katholischer Kirche aufzuweisen. Beobachten wir nun den Verfasser bei seiner Abschätzung und Darlegung der allerseits aufgegebenen anfänglichen Privatlehrart der Reformatoren. Eine bloße Ungenauigkeit ist es wohl, daß bei dem zweimal (S. 20. 26) angeführten Satze Calvin's **cadit igitur homo, Dei providentia sic ordinante**, die dazu gehörigen Worte **sed suo vitio cadit** weggelassen werden, denn obgleich sie meiner Ueberzeugung nach die göttliche Bewirkung des Falles, die im Sinne Calvin's lag, nicht aufheben, und dieß eben so wenig, als der **spontaneus motus** beim Beza, so gehören sie doch dazu ganz sicher, daß die Ursache des Sündenfalls auf keine Weise in der unerschaffenen Natur oder in der göttlichen Schöpfung gesucht werden sollte. Und in dieser Beziehung dürfte Hr. M. den Beza S. 26 N. 1 nicht richtig ausgelegt haben. Dieß wäre nun nicht zu erwähnen, wenn nur unser Kritiker die Fehlgriffe der Reformatoren recht ergründete, und also auch die Quellen ihres Irrthums, sofern sie in der heiligen Schrift selbst und in den immer wiederkehrenden Problemen der Philosophie fließen, behufs einer gerechten und lehrreichen Würdigung desselben sichtbar machte. Er verfährt aber hierbei mehr declamatorisch, als kritisch. Zum Beispiel: „Sollte sich auch jemand die befangenste Vor-

stellung von den Verirrungen der katholischen Kirche gebildet haben, möchte er die Behauptung wagen, daß alle dieselben zusammengenommen diese einzige aufwiegen?" Gesetzt, dieser jemand wäre überzeugt, daß die fragliche Lehre die Differenz des Guten und Bösen zerstöre und zur Sünde, zum epikurischen Leben, reize, das Gewissen ersticke u. s. w., so könnte er ihr unstreitig Böseres nun weiter nicht zueignen, aber es könnte doch seyn, daß er in seiner Befangenheit mehr als eine Lehre der Katholiken vorfände, von der er fürchten müßte, ja aus Erfahrung zu wissen vermeinte, daß sie den Menschen an Gottes Statt setze, daß sie Christum zum Sündendiener mache, zur Heuchelei, zum Hasse, zum Frevel privilegire und mit dem zusammenstimme, was Christus Matth. 23 an einer herrschenden Secte seiner Zeit aufgedeckt, und in diesem Falle würde es ihm doch hier schwerlich besser zu stehen scheinen, als dort. Wozu nützen nun dergleichen unkritische Ausfälle? Denn unkritisch ist der fragliche auch darum, weil er die möglichen Irrthümer einer Kirche mit dem angeblichen Irrthume eines Privatschriftstellers zusammenstellt. Wissenschaftliche Protestanten rechnen nicht alle Lehren, die sie in Schriften der Jesuiten finden, dem Jesuitenorden zu, viel weniger der katholischen Kirche, in der und mit welcher dieser Orden besteht. Das Folgende ist nicht weniger declamatorisch. Chemnitz hat den Melanchthon mit den Uebertreibungen der menschlichen Freiheit entschuldigt, die auf katholischer Seite herrschten. Darauf entgegnet Hr. M.: „Gleich als hätte die Frage: „Woher das Böse" im sechzehnten Jahrhunderte zuerst die Aufmerksamkeit der Christen in Anspruch genommen; gleich als ließe uns die heilige Schrift auch nur im Geringsten zweifelhaft, wie sie zu beantworten sey; gleich als wäre sie nicht schon im zweiten und dritten Jahrhundert von der Kirche wirklich gelöst worden." Entweder war Hr. M., als er dieß schrieb, im Besitze einer exegetischen und dogmenhistorischen Weisheit, von der er mehr hätte mit-

theilen sollen, oder er verleugnet hier die Kenntniß von theologischen Schwierigkeiten, die weder jetzt vollständig gelöst sind, noch es im sechzehnten oder gar im zweiten Jahrhunderte waren, eine Kenntniß, die wir ihm doch alle zutrauen dürfen. Welcher Historiker wird wohl heut zu Tage die Frage, wie Melanchthon auf die Behauptung der unbedingten Nothwendigkeit der menschlichen Handlungen gerathen sey, sich mit der bloßen Unwissenheit, Gedankenlosigkeit, Vergessenheit, oder gar Widerspruchslust und Streitsucht des Mannes zu beantworten getrauen? Ist die Theologie des zweiten Jahrhunderts so glücklich gewesen, auch als Theologie diese große Frage für immer abzumachen, so hat sich freilich Augustin schon ganz unnützer und gedankenloser Weise zu jenen Sätzen bestimmen lassen, die in den Reformatoren, die im Bajus, im Jansenius wieder auflebten, und Schleiermacher, de Wette und Andere haben ihre Kirchengeschichte nicht gut gewußt, daß sie sich ein längst erledigtes Problem wieder zur Erörterung vornahmen. Was soll man endlich von Rückert und Usteri halten, was von Tholuck, wenn sie mit dem 9. Cap. des Briefes an die Römer so umgehen, als könnte die Auslegung desselben noch etwas Fragliches und Schwieriges an sich haben. Nur wer den Antheil eines Irrthums an der Wahrheit zu suchen und zu finden bereit ist, macht sich würdig, ihn selbst zu erkennen und zu rügen. Das setzt denn auch in diesem Falle schlechterdings voraus, daß man den in Rede stehenden Absolutisten vor Allem zugestehe: sie haben sich in allen den Augenblicken, wo sie vor der harten Lehre selbst zurückscheueten, doch vom unvermittelten Schriftbuchstaben gefangen und gebunden gefühlt. Luthern gegen Erasmus und Calvin in den Institutionen ist es deutlich anzumerken, daß sie mit den Vorstellungen „Gefäße des Zornes gefertigt zum Verderben" und mit dem „Töpfer" gerungen haben. Sie beugten sich lieber der großen, ungeheueren Dunkelheit, als daß sie mit dem Lichte der ge-

wöhnlichen Auslegungen liesen. Daß sie hier einen Knoten der ganzen Lehre vom Heile gefunden, wie sie ihn nicht gesucht, daß sie hier sich dann, um sie zu retten, mit ihrem „dunklen Willen Gottes," angepflanzt, daß Calvin nur von hier aus gewagt, eine Erschaffung, Fertigung zum Verderben, eine Herrlichkeit, die sich in ursprünglicher Strafgerichtsbarkeit eben sowohl gefiel, als in Barmherzigkeit, zu lehren und beharrlich zu behaupten, das mag kein Unbefangener verkennen. Einmal diesen Punct gefaßt, wie viel schließt sich dann Biblisches an! Sie, die sonst gewohnt waren, von dem Deutlichen aus das Dunkle zu fassen, und anders nicht den Grund der Reformation gelegt hatten, als feststehend auf dem geoffenbarten Willen, der auf Buße und Glauben Leben und Seligkeit verheißt, sie, die eben deßhalb auch mitten durch ihre Theorieen hindurch und im glücklichen Widerspruche mit denselben auf alles mögliche und nöthige Streben und Werden hingetrieben haben, sie erklärten dennoch im vorliegenden Falle aus Dunkelem das Deutliche, nie zwar gemeint, etwas wieder aufzugeben, was sie in der ersten Richtung gewonnen, aber einerseits wohl durch den Gegensatz der Zeit dazu gereizt, wo möglich aus den tiefsten, unabsehbarsten Tiefen das Zürnen hervorzurufen über die herrschende Selbstgefälligkeit in verdienstlichen Werken und heilausspendender Machtvollkommenheit, andererseits sich bewußt, nur über unhaltbare scholastische Theorieen hinwegzugehen und sie mit einer, wenn nicht schärferen, doch tieferen und religiöseren Speculation zu vertauschen. Für's erste also dürfen sie ihrer Lehre halber nicht als böse, ruchlose Menschen behandelt werden, denn sie haben sich offenbar mit und nach dieser Lehre gegen den sittlichen Indifferentismus zwiefach entrüstet gezeigt, und es ist ihnen nicht in den Sinn gekommen, von der Heiligkeit des Gesetzes und Gewissens irgend etwas nachzulassen, wie denn der allergewaltsamste Redner des Dogma's, Theodor Beza, das homo cadit culpa sua so sehr urgirt, daß die

Prädestination dazu bald in Prävision, bald in etwas Hypothetisches überzugehen scheint a). Für's Andere dürfen sie nicht als gedankenlose Männer angesehen werden; denn sie dachten wirklich in Regionen, wo den Mehrsten das Denken vergeht, noch mit Anstrengung und mit verhältnißmäßiger Wahrheit, sie dachten etwas, wenn sie Nothwendigkeit von Zwang unterschieden, sie dachten eine verschiedenartige (nur intensiv gleiche) göttliche Bewirkung des Physischen und Ethischen; sie dachten etwas, wenn sie Gott außer dem Gesetz und über dem Gesetz denken lehrten, eine sich selbst setzende, überall von keiner Folgerung berührbare Gerechtigkeit, sie dachten etwas, wenn sie das Böse, von Gott bewirkt, als ein ihm dienstbares, mit dem Guten indifferenzirten, und es doch nach wie vor als ein detestandum vorstellten. Folgt man ihnen im Denken nicht, so sucht man die Ursache ihrer Irrthümer in allem Möglichen, nur nicht da, wo sie sich finden. Es war der religiösen Speculation schon oft widerfahren, daß sie, wenn sich in der angenommenen Wirklichkeit Anstöße gegen die Endursachen vorgefunden, z. B. ewige Strafen, Verdammniß oder Tod und Teufel, entweder die Dinge selbst vernichtet oder durch Zurückgehen auf die bewirkenden Ursachen den Endursachen selbst eine neue Bestimmung gegeben hatte. Dem Bösen und seiner Verdammniß einen bloß privativen Charakter zuzusprechen, war den Reformatoren vermöge ihres biblischen Lehrgrundes nicht möglich, so fuhren sie desto mehr zu und behaupteten, das Alles widerspricht dem Willen des heiligen Gottes so wenig, daß es ihm vielmehr einzig entspricht. Allein in dieser Abwehr aller dialektischen Vermittelungen oder aller hypothetischen Urtheile, lag ihr Fehler nicht vorzugsweise, wenn sie schon weder dem natürlichen Reize der durchgreifenden Verstandeseinheit, noch dem mystischen Gelüsten ganz entgangen zu seyn scheinen. Sondern sie fielen offen-

a) Nachweisung davon in Aegid. Hunnii Artic. de providentia Dei p. 203. ff.

bar am Schriftbuchstaben und an einer ungeduldigen Ab-
wehr gegen den sich in alle mögliche Schlupfwinkel
Contingenz und Freiheit zurückziehenden Pelagianismus.
Sie irrten, wenn sie die pauliniſche Ablehnung der
Frage als eine Aufnahme derſelben, den Ausgangspunct
für einen Anfang chriſtlicher Theorie hielten und darnach
behandelten, wenn ſie auf den verborgenen Willen Gottes
ſich beriefen und doch eben dieſes verborgenen Willens
Inhalt auf ihre Weiſe enthüllten, ſo daß der offenbare
Wille mit Zweideutigkeit erfüllt wurde; ſie irrten, wenn
ſie, um den Zorn und Haß der göttlichen Heiligkeit zu ret-
ten, ſtatt ihn aus der heiligen und herrlichen Liebe ab-
wehrend hervorgehen zu laſſen, ihn unter dem Titel der
Gerechtigkeit neben die Liebe in das ewige Weſen hinein
auf den Thron einer nun leeren und kalten Majeſtät ſtell-
ten; ſie irrten, wenn ſie, um die Wahrheit, daß Sünde
ſelbſt Strafe ſey, ganz in Geltung zu bringen, mit der
ewigen Strafe den Anfang des zeitlichen Böſen ſetzten; ſie
irrten endlich, wenn ihnen die zulaſſende Macht ein minus
der Macht ſelbſt ſchien, da ſie ein plus conſtituirt, unan-
geſehen, daß ſie faſt mit dem ganzen Zeitalter über den
Unterſchied eines Vermögens zum wahren Guten und ei-
nes Vermögens der Wahl hinwegfielen. So erſcheinen
um die Zeit der Reformation zwei ſich einander hervorru-
fende Extreme, ein äußerſter Pelagianismus und Natura-
lismus, den die tridentiniſchen Dogmen ſelbſt mit abge-
wehrt haben, und ein äußerſter Auguſtinismus, den die
proteſtantiſchen von ſich abgehalten und ausgeſchieden.
Wer behauptet, die letzteren ſeyen in keinem Artikel recht
zu faſſen, wo nicht der abſolutiſtiſche Supernaturalismus,
wie er in Privatſchriften der Reformatoren vorkommt, hin-
zu genommen werde, der muß es beweiſen. Ob die vor-
liegende Symbolik das eine oder das andere, oder beides
thue, wird ſich in Zukunft zeigen.

Zweiter Artikel.

Von der Erbsünde.

Besonders bei diesem Dogma und dem dazu gehörigen von der Rechtfertigung besteht für den katholischen Theologen ein Hinderniß, die protestantische Lehre rein aufzufassen und wahr darzustellen, welches bei der sonst gerechten Zumuthung, daß er aus den Bekenntnissen schöpfe, leicht außer Acht gelassen wird. Die tridentinische Synode hat ihrer Exposition des Rechtfertigungsbegriffs (Sess. VI. c. 1—16), der man den Charakter der Mäßigung und Vorsicht nicht absprechen kann, drei und dreißig canones oder Anathematismen zugefügt, die von can. 4. an zur Absicht haben, die ihr entgegenstehenden Lehren der Reformation *unmittelbar* zu bezeichnen und als Irrlehren zu verwerfen. Ob nun gleich durch diese canones auch wirkliche protestantische Lehren verworfen werden, d. h. solche, die, der heiligen Schrift nachgebildet, in die öffentlichen Bekenntnisse dermaßen aufgenommen worden sind, daß sie ihren allgemein gültigen Kern abgeben: so ist doch dieß z. B. bei dem 4. 5. 6. 7. und 8. canon immer nur theilweise oder gar nicht der Fall. Vielmehr werden hier auffallende Privatäußerungen der Reformatoren mit Annäherung an ihren eigensten Kraftausdruck zur Verdammniß ausgestellt, welche als Lehrsätze das protestantische Bekenntniß nichts angehen. Diese aber mit jenen zusammen bilden den authentischen Begriff, den sich

und denkbar zu machen wußte, mußte sie, wenn sie selbst bestehen wollte, freie Sprache lassen. Aus dem Beichtstuhle kam die Aufgabe in die Schule, und wie das glücklichste Haupt der Schule sie gelöst, so kam sie, nun herrschend und unterjochend, in die Kirche zurück. Jene Häupter aber lassen sich nennen, bezeichnen und zählen in ihrem Entgegen-, Zusammen- und Nacheinanderwirken; die Dogmengeschichte ist entweder nichts, oder man erkennt ihnen ein, wenn schon bedingtes, doch verhältnißmäßig bedingendes Ansehen in einem gegebenen kirchlichen Gebiete und Zeitraume zu. Und der Unterschied, den der Verf. festsetzen will, besteht demnach, so weit überhaupt noch ein solches Leben der Entwickelung, wie selbst ein Vincenz von Lerinum es für die Kirche erforderte, wirklich vorgefunden wird, auf keine Weise. Wenigstens ist das Verhältniß kein ganz anderes. Die gemeinschaftbildende Kraft eines individuellen Geistes ist freilich desto größer, je mehr er sich mit dem Gemeingefühl einer Zeit, und in ihm mit der freigewordenen Wahrheit selbst identificirt hat; aber eben hiermit ist schon gesagt, daß es auch für ihn entgegenwirkende und neutralisirende Gewalten gibt, denen sein ganzes Wirken anheimfällt, so daß z. B., wenn es unter Luthers Anhängern bei Zeiten solche gibt, die noch lutherischer seyn wollen, als er es selber ist, dennoch für die bei weitem größere Mehrheit das Lutherische nur als Medium der über ihn selbst gebietenden und außer ihm selbst nothwendigen Reformation gilt. Doch hören wir unsern Verfasser. „Luther, Zwingli und Calvin sind die Schöpfer der unter den Ihrigen geltenden Ansichten, während kein katholisches Dogma auf irgend einen Theologen als seinen Urheber zurückgeführt werden kann.“ Und später: „das Dogma (der Protestanten) ist mit den Ursachen, die bei seiner Hervorbringung zusammen wirkten, gleich subjectiv, und hat keinen andern Halt und Werth,

wieder in eine solche Abhängigkeit von sich versetzen können, als zu seiner Zeit ein Thomas, ein Scotus, welche durch die von ihnen beherrschten Orden die Kirche beherrschten: aber wir müßten die Dogmengeschichte ganz ausschreiben, wenn wir alle Belege dafür aufweisen wollten, daß sich vor und nach jener Epoche das Naturgesetz der geistigen Gemeinschaft oder der Wechselwirkung zwischen den Individuen, in welchen sich ein Zeitalter ausspricht, und dem Zeitalter, das ihnen nachspricht, wirksam erwiesen. Klagte der Prediger in der Wüste, Bradwardin: totus paene mundus post Pelagium in errorem abiit, so mußte er freilich seinen Trost weit rückwärts in Augustinus suchen, aber seine Klage traf doch zunächst den großen Fürsten der Mönchsschulen, Scotus. Hildebert fühlt gegen irgend eine Lehre des Augustin großes Bedenken, aber er schlägt sich vor die Stirn und ruft, wer sollte sich erkühnen, einem solchen Lehrer zu widersprechen! Warum zog er denn die katholische Kirche nicht gegen ihn zu Rathe? Weil sie in Sachen der Lehre, wie durch keinen andern, durch Augustinus bedingt war. Walter, der Victoriner, protestirt gegen die vier Labyrinthe Frankreichs im Namen der allgemeinen Rechtgläubigkeit, aber eines dieser Labyrinthe, Peter der Lombarde, wird jener Rechtgläubigkeit dermaßen Meister, daß die römisch-kirchliche Orthodoxie noch heute in den allerfraglichsten Stücken sich seiner Lehrbestimmungen nicht entrathen kann noch will. Jenes dogmatische System, welches die Reformatoren bekämpften, war am allerwenigsten aus Concilien hervorgegangen, es lehnte sich auf seine Weise an den durch große Scholastiker vermittelten und interpretirten Augustinus an. Zwar stopften Papst oder Sorbonne, kurz die Hierarchie hie und da einem Scholastiker den Mund, aber irgend einem andern, der das jedesmal noch übernatürlichere oder sacramentlichere, das in der mönchischen und Volksvorstellung lag, mundrecht

in dem Kopfe und Sinne des Anführers der Reformation des sechzehnten Jahrhunderts nicht vorhanden seyn konnte, noch in Luther vorhanden war. Hr. Dr. M. schreibt es S. XXIV Christo (und übertragungsweise der Kirche) als Vorzug zu, die erlöste Menschheit als Individuum zu repräsentiren; die erlöste Menschheit nun repräsentirt auf seine Weise jeder Gläubige, und ein Christ, wie Luther, repräsentirt diese Erlösung namentlich auch eben so sehr in dem Losseyn von den Satzungen eines vorgeblichen göttlichen Vicariats als in der Freudigkeit eines unmittelbaren Anhangens an Gottes Wort und Christi Kreuz, und das hat ihn allerdings zu einem viel universaleren Manne seines Jahrhunderts gemacht, als er's zu seyn und zu werden gedachte, daß er als ein lebendiges Beispiel vorleuchtete, wie man ohne münzerischen Fanatismus, ohne neuen Propheten anheim zu fallen oder den Antitrinitariern und Naturalisten nachzulaufen, zum freien Genusse der Erlösung aus Erkenntniß des Evangeliums gelangen und der Hölle zum Trotz darin leben und sterben könne: aber zu dieser unwillkürlichen und doch nothwendigen Abspiegelung der Reformation in seiner Glaubensfreudigkeit konnte er eben nur in dem Grade taugen, als er mit Bewußtseyn und Beharrlichkeit von seinem Namen, seinen Werken und Schriften weg und auf das objective Christenthum im Worte hinwies. Nie ist ein großer Mann arglöser dazu gekommen, es zu seyn; mit einer Unbefangenheit, die bis zur Nachlässigkeit zunimmt, unterläßt er es, die Eindrücke seines persönlichen Handelns zu berechnen. Immer hat er sich selbst bloß und preis gegeben, und doch in demselben Momente die Sache evangelischer Freiheit und Wahrheit so sicher und besonnen gehandhabt, so treu vor Assimilation mit dem Fremdartigen zerstörender Principien, und vor synkretistischer Verstärkung verwahrt, daß denen die geschichtliche Fähigkeit abgesprochen werden muß, die

als eben sie." Als ich diese Stellen las, bedauerte ich, die Feder ergriffen zu haben. Hier entreißt mir der Verf. jede irenische Grundlage, die er sonst gegeben. In der dreisten, alle Geschichte verhöhnenden Behauptung, die S. XXIV zu lesen ist, „es war in Luther die ungeordnete Geltendmachung eines Ichs, welches eigenmächtig als Mittelpunct hervortreten wollte — welches sich als universellen Menschen darstellte, in dem sich jedermann spiegeln sollte — kurz es war formell die Erhebung an die Stelle Christi selbst" — nein in dieser Behauptung erkenne ich den Möhler, den deutschen Theologen nicht mehr, der eingetreten in die Reihe der Forscher der Polemik eine edlere Wendung zu geben versprach. Jetzt schleicht er um die wohlbekannte geschichtliche Gestalt und Entwickelung Luthers herum, und mißbraucht den Schein, den des Mannes reformatorische Tugend und Eigenthümlichkeit gegeben, um daraus jenes Phantom eines vor Selbstsucht wahnsinnigen Usurpators der Würde des Sohnes Gottes zu bilden, ein Phantom, das man freilich nöthig hat, wenn das von alten und neuen Jesuiten angenommene System der Todesfeindschaft gegen die Reformation vor der Masse der Unkundigen gerechtfertigt erscheinen soll. Diesem Systeme, das den Vicar Gottes umgibt, steht es zu, jeden, der sich ihm mit Erfolg entzieht, und der es mit nachhaltiger Kraft für Mit- und Nachwelt vernichten hilft, zu beargwöhnen, als habe er auch Vicar oder mehr, als habe er Sohn Gottes seyn wollen; ihm kommt es zu, aus seinem innern Schrecken die Gegenbilder, Revolution, Egoismus, Selbstvergötterung, Erzketzer u. s. w. erst zu erzeugen und dann auf das erste beßte widerwärtiger Ereignisse anzupassen: allein dem Geschichtskenner kommt es zu wissen und zu sehen zu, daß ein solcher Versuch und Einfall, der universelle Mensch zu seyn, wenn er überhaupt außerhalb der Irrenhäuser vorkommt,

in dem Kopfe und Sinne des Anführers der Reformation des sechzehnten Jahrhunderts nicht vorhanden seyn konnte, noch in Luther vorhanden war. Hr. Dr. M. schreibt es S. XXIV Christo (und übertragungsweise der Kirche) als Vorzug zu, die erlöste Menschheit als Individuum zu repräsentiren; die erlöste Menschheit nun repräsentirt auf seine Weise jeder Gläubige, und ein Christ, wie Luther, repräsentirt diese Erlösung namentlich auch eben so sehr in dem Losseyn von den Satzungen eines vorgeblichen göttlichen Vicariats als in der Freudigkeit eines unmittelbaren Anhangens an Gottes Wort und Christi Kreuz, und das hat ihn allerdings zu einem viel universaleren Manne seines Jahrhunderts gemacht, als er's zu seyn und zu werden gedachte, daß er als ein lebendiges Beispiel vorleuchtete, wie man ohne münzerischen Fanatismus, ohne neuen Propheten anheim zu fallen oder den Antitrinitariern und Naturalisten nachzulaufen, zum freien Genusse der Erlösung aus Erkenntniß des Evangeliums gelangen und der Hölle zum Trotz darin leben und sterben könne: aber zu dieser unwillkürlichen und doch nothwendigen Abspiegelung der Reformation in seiner Glaubensfreudigkeit konnte er eben nur in dem Grade taugen, als er mit Bewußtseyn und Beharrlichkeit von seinem Namen, seinen Werken und Schriften weg und auf das objective Christenthum im Worte hinwies. Nie ist ein großer Mann arglöser dazu gekommen, es zu seyn; mit einer Unbefangenheit, die bis zur Nachlässigkeit zunimmt, unterläßt er es, die Eindrücke seines persönlichen Handelns zu berechnen. Immer hat er sich selbst bloß und preis gegeben, und doch in demselben Momente die Sache evangelischer Freiheit und Wahrheit so sicher und besonnen gehandhabt, so treu vor Assimilation mit dem Fremdartigen zerstörender Principien, und vor synkretistischer Verstärkung verwahrt, daß denen die geschichtliche Fähigkeit abgesprochen werden muß, die

ihn, abgesehen von der Heuchelei, der sie ihn dabei bezüchtigen, der ungeheuern Beschränktheit und unendlichen Kleinheit anklagen, daß er damit umgegangen sey, die Deutschen, ja die Welt zu Lutheranern abzurichten, und sein geringes Individuum als das prototypische Maaß der Erkenntniß und Tugend geltend zu machen. Hrn. Dr. M. zufolge sind Luther, Zwingli, Calvin, die Schöpfer der protestantischen Dogmen, und diese haben außer ihrem Kopfe keinen Halt. Der Schöpfer sind freilich schon drei, obgleich Zwingli, wie es weiter unten heißt, bloß der Geschichte angehört. Einige Mitschöpfer wird man sich schon noch gefallen lassen müssen. Die Dogmen der Katholiken sind natürlich unerschaffen, wenigstens nicht von Menschenhänden, wie die unsrigen, gemacht. Wenn uns nur Dr. M. für's Erste sagen wollte, was ein Dogma sey, daß man sähe, wie denn ein Mensch dergleichen ex nihilo negativo oder privativo erschaffen könne, oder daß man in Bezug auf die übereinstimmenden Dogmen Calvin's, Zwingli's und Luther's vermuthen dürfte, ob etwa diese Augustinus in ihren Köpfen hervorgebracht habe oder gar der heilige Paulus. Und da doch Johann Wickleff im Grunde schon alle Lehren der Reformation gehegt, mehrere auch schon, z. B. bei Hugo dem Victoriner und sonst rückwärts in der mit der heiligen Schrift lebendig verkehrenden mittlern oder alten Glaubenslehre sich finden, so wäre nach den wahren Schöpfungstagen und dem wahren Schöpfer dieser Dogmen noch weiter zu forschen. Auch möchte man dann untersuchen, ob die der augsburgischen Confession zum Grunde gelegten symbola ecclesiae, das apostolische, nicänische, athanasianische, sofern sie den protestantischen Glauben ausdrücken, erschaffene, sofern den katholischen, unerschaffene Dogmen enthielten, und wenn sich vielleicht ergäbe, es sey an jedem Dogma eine menschliche Art es zu erhalten und zu überliefern von sei-

nem unvergänglichen Wesen und unmittelbaren Wirken zu unterscheiden, so dürfte weiter gefragt werden, an welcher Art von Dogmen sich mehr Unerschaffenes, an welcher mehr Erschaffenes erkennen lasse, ob das eine oder andere mehr an solchen, die sich ohne alle scholastisch vermittelnde Formeln ausdrücken und verstehen lassen, weil sie nur des unmittelbar biblischen Ausdruckes bedürfen, oder an den entgegengesetzten. Damit träte eine psychologische und ethische Frage in Verbindung. Denn da auf Seiten der Reformation von Anfang an behauptet wird, solum verbum Dei condit articulos fidei, und sie eben gar nichts von Dogmen erschaffen und erfunden, sondern alles gefunden, vieles auch aufwärts in Gerson, Thomas, Hugo, den Vätern vorgefunden haben will, welche es ja alles wieder aus dem göttlichen Worte genommen; da sie sogar in der augsburgischen Confession ihre Uebereinstimmung mit der alten römischen Kirche und ihre Abwehr neuer, glücklicher Weise noch nicht sanctionirter, gewissermaßen noch flüssiger Lehren feierlich ausspricht, folglich die Fortsetzung der reinen und wesentlichen allgemeinen Kirchenlehre zu seyn vorgibt: so verlohnte es sich der Mühe, die Ursachen und Wirkungen eines so außerordentlichen Betrugs zu erforschen, als jene Schöpfer der Dogmen entweder sich selbst oder mit unerhörter Fälschung der Geschichte den gelehrtesten Männern ihrer Zeit gespielt. Sonderbar contrastirt mit den so eben wiederholten Selbstbekenntnissen der Reformation der Befund des Dr. M.: Die Reformatoren sahen in ihrer Leidenschaft das Schlechte in der Kirche, dem sie sich mit Recht widersetzten, für den Bestand und das Wesen der Kirche selbst an. Die Wahrheit ist diese: der wirkliche Begriff der Reformatoren von der katholischen Kirche machte es ihnen unmöglich, das Böse, welches sie bekämpften, mit ihr zu verwechseln, und es gibt keine Stelle in den Urkunden der Reforma-

tion, welche gegen die bisherige Kirche sich erklärte. Erst sofern die Gegner gerade in dem Mißbräuchlichen und Bösen das Wesen der Kirche mitsetzten, sahen die Reformatoren ein in die Kirche hereingebautes antichristisches Reich, wie Luther denn gesteht, daß ihm erst Prierias, Emser, Eck und Andere durch die Art, wie sie seine Erinnerungen gegen den Ablaß aufgenommen und beantwortet, das Verständniß über Babylon eröffnet hätten. Das Gute des Protestantismus (des sechzehnten Jahrhunderts), die Abwehr des wirklichen Bösen in der Kirche, ist ihm nach Dr. M. nicht eigenthümlich, denn schon vor ihm und neben ihm wurde das Böse und zwar von kirchlichen Grundlagen aus bekämpft. Was das wohl für ein Protestantismus seyn mag, der vor und neben dem unkirchlich kämpfenden Luther das Böse in der Kirche kirchlich bekämpfte? Der kleine Jakob und Huß haben wohl schwerlich kirchlich gekämpft, auch Wickleff nicht, noch Savonarola; denn Luther kämpft wenigstens von 1517—20 noch viel kirchlicher, hin und wieder mit päpstlichen Decretalen, mit flehentlichen Bitten, die er an alle Stufen des bestehenden Kirchenregiments richtet, abgerechnet, daß er an der Bibel doch auch keine unkirchliche Grundlage hatte. Der heimliche oder laute Witz eines Erasmus war gewiß kein kirchlicheres Mittel des Kampfes. Und wenn nun das Böse in der Kirche am Ende doch nicht nur an Prierias, sondern auch an seinem Herrn, nicht nur an Leo, sondern auch an dem einzig Willigen, der zugleich am kirchlichsten zu reformiren die Macht hatte, einen nothwendigen Beschützer und wenigstens zeitlichen Vertreter fand, nämlich an Hadrian VI, dann fragen wir billig, wie sollte es überhaupt in der Bedeutung des Wortes, in der es Dr. M. doch verstehen muß, kirchliche Grundlagen zum Protestiren, und zum wirklichen nicht nur versprechenden, sondern werkthätigen und siegrei-

chen Reformiren damals gegeben haben? Zwischen der wirklichen Reformation und der Contrareformation fahren einige vermittelnde katholische Entwürfe, besonders einer vom gelehrten und milden Georg Cassander, das cleve'sche Project von Erasmus, mancherlei andere Gutachten hin und her: aber es ist kein Entwurf darunter, der, wie Rom damals war oder wie es noch jetzt ist, wäre er auch von zehn Maximilianen gebilligt gewesen, die römische Genehmigung würde erlangt haben. Ich bitte daher Hrn. Dr. M., uns das Gute, das zugestandenermaßen dem Protestantismus eigen ist und ihm doch nicht eigenthümlich seyn soll, und somit das Böse zugleich, das durch die Reformatoren abgewehrt, aber nur von ihnen unkirchlich bekämpft wurde, während frühere Männer es kirchlich bekämpften, endlich die kirchlichen Grundlagen selbst, von denen er redet, deutlich und bestimmt zu bezeichnen, damit wir aus dem Gebiete allgemeiner hergebrachter Urtheile heraus auf geschichtlichen Boden treten können, das Weitere zu besprechen. Bis dahin erlauben wir uns Folgendes festzuhalten: Die Reformation des sechzehnten Jahrhunderts kündigt sich bereits im zwölften als ein unter Christen aller Volksstufen verbreitetes Bewußtseyn von der Ausartung der Kirche und von der herstellbaren Einfalt des Urchristenthums an; sie wird damals um so nothwendiger und fast bis auf das Gefühl des Rechts und Bedürfnisses unterdrückt, da sie in eine Zeit der höchsten politischen Blüthe der bestehenden Kirchengewalt fällt, von den Elementen der Umwälzung, Gesetzlosigkeit und Schwärmerei sich noch nicht zu sondern weiß, ein noch frisches und mit der Kirche verwachsenes Leben der Wissenschaft wider sich hat und der befehlenden Kirche eben nur ein so einseitiges Gefühl ihres Verfalls zu erwecken vermag, als es sich in den ersten Bestrebungen des Predigerordens kund thut, in Bestrebungen, welche am Ende doch das Blutgericht

und den summarischen Proceß an die Stelle des belehrenden Wortes setzen helfen. Die Reformation kündigt sich aufs Neue im Verlaufe der dritten Periode der Scholastik theils in der Abwehr der äußersten politischen Anmaßungen der Päpste und in der Vertheidigung der Nationalrechte an, an welcher die Häupter der Schule Theil nehmen, theils in durchgreifenden Prüfungen und Reinigungen sowohl kirchlicher Lehren, als Sitten, in denen sich die bessernde Richtung des zwölften Jahrhunderts jetzt schon im Bunde mit der Wissenschaft zeigt. Aber jener erste Versuch hilft diesen andern bekämpfen; jener erste, sich selbst des Guten bewußt und mit Anlehnung an die Macht der Concilien und der Nationalrechte einer allmählichen Besserung gewärtig, ist in Furcht und Eifersucht zu sehr befangen, als daß er auch nur das geringste von wirklicher Abstellung oder Herstellung im gemeinen kirchlichen Leben bewilligen sollte. Noch weiter kündigt sich die Reformation in der neu belebten Philologie an; mit dem frei geöffneten Blicke in die Urgeschichte des Christenthums und den Entwickelungsgang der Kirche kann weder das Ansehen der beschränkenden Glosse, noch der Decretalen, lange bestehen. Aber weder die philologische, noch die innerliche oder mystische Richtung, weder ein Erasmus, Budäus, Morus, noch ein Thomas von Kempis oder Staupitz vermögen auf eine unmittelbare Weise ihre Zeitgenossen in die nun schon so vielfach geahnete und geforderte Reformation einzuführen. Sie übersehen die Kirche, wie sie ist, auf jede Weise, sie erkennen, wie Thomas More, nachdem er den Matthäus nur bis in's fünfte Kapitel gelesen, „daß sie keine Christen sind," aber lassen die mehr als fehlerhafte Kirche gewähren, die im Ganzen auch sie gewähren läßt. So bleibt denn nichts übrig, als derjenigen Reformation die Ehre zu lassen, um welche nicht allein gekämpft, für wel-

che auch gesiegt worden, mit welcher das umgebildete Kirchenthum zu Stand und Wesen gekommen ist. Es versteht sich von selbst, daß der Sieg in solcher Bekämpfung des Fehlerhaften nur aus einer endlichen Vereinigung aller vormals getheilten reformirenden Potenzen hervorgehen konnte, wie wir sie in dem Geiste und Werke der Männer, die eben auch Reformatoren geheißen werden, vor Augen haben. Wenigstens vor und neben ihnen zeigt uns die Geschichte kein Protestiren gegen das erkannt Schlechte, noch ein Reformiren zum anerkannt Guten, das nicht mit dem ihrigen in den Zusammenhang der Unterordnung oder Vorbereitung träte. Vielleicht aber ist *nach* ihnen desto mehr und zwar mit Vermeidung der von ihnen begangenen Fehler reformirt worden. Denn auch dieser Wendung des die Reformation verkleinernden Urtheils bedient man sich: und es müßte wunderbar zugegangen seyn, wenn die einsichtsvolleren und wohlmeinenderen Männer um die Zeit des tridentinischen Concils nicht hätten aus dem bald eiligen, bald schweren Gange, den die Dinge seit 1517 genommen, etwas lernen, wenn die edlern Männer beider Seiten nicht hätten so manches Geschehene ungeschehen, manches Versäumte nachgeholt wünschen sollen. Dagegen haben aber auch die Unbefangenen jener Seite nie geleugnet, daß die (uneigentliche) tridentinische Reformation ohne die eigentliche gar nicht statt gefunden haben würde, daß die vorausgehende die Nothwendigkeit der nachfolgenden gewesen. Das post Lutherum ist hier auch ein propter eum. Wie ist es denn nun aber? Ein Dr. M. gesteht zu, die Zeit war reformatorisch und mußte es seyn, die Protestation und Reformation des sechzehnten Jahrhunderts hatte gewissermaßen Recht, sie bekämpfte etwas Böses. That sie dieß nun, fragen wir, z. B. mit den *sieben* abusus, über welche die augsburger Bekenner handeln, oder bekämpfte sie hier das Gute? Im letztern Falle läßt sich nun gar nicht absehen,

wo sie anders, was ihr doch zugestanden wird, das Böse wirklich bekämpft haben solle. Denn auf Befragen, ob sie noch mehr zu tadeln und abzustellen habe, erklärte sie, jene sieben Dinge seyen die wesentlichen. Im erstern Falle aber ist doch merkwürdig, daß die Confutation und das tridentinische Concilium in keinem einzigen der sieben Stücke in die Reformation gewilligt, sondern sich gänzlich als Gegenreformation abgeschlossen hat. Was die Synode unter dem Titel von Reformation beschließt, ist, wenn man vom Ablaß und dem damit getriebenen quaestus absieht, von der wirklichen Reformation gar nicht in besondere Anregung gebracht; solche sittliche Erinnerungen für den Clerus, Verpönungen des Concubinats, des Nepotismus und dergleichen konnten und sollten, mit einem oder keinem Erfolge, von allen Provinzialsynoden erlassen werden. Will man einwenden, ja die wünschenswertheste und befriedigendste Reformation ist freilich nicht zu Stande gekommen, aber die Protestanten tragen die Schuld, denn nachdem sie zu weit gegriffen und die kirchliche Form zerrüttet, mußte der Kirchenrath zu Trident mehr vom status quo festhalten, als vielleicht gut war, und ähnlich gestellt wie Gerson und das costnitzer Concilium gegen die Böhmen, mehr Forderungen der Zeit und des urchristlichen Typus unberücksichtigt lassen, als sonst geschehen seyn würde: will man, sage ich, das Zuwenig der tridentinischen Reformation auf diese Weise mit dem Zuviel der sächsischen rechtfertigen, so dient zur Erwiderung, daß vielmehr die römische Kirchengewalt dieses Zuviel, dafern es stattgefunden, voraus verschuldete, indem sie sich der einmal von ihr nicht zuerst ausgegangenen, wenn schon unabweislichen Reformation, auch dann auf keine Weise annahm oder bemächtigte, wann diese sich ihr noch mit voller Lenksamkeit darbot. Die wirklich zu Bestand und Wesen gelangte Reformation hat länger als ein Jahrze-

hend, hat namentlich in dem entscheidenden Momente des augsburgischen Bekenntnisses ihre Unionspflicht auf's vollkommenste erfüllt. War es etwa erst im Jahre 1563 Zeit, den schändlichen quaestus zu verpönen, den das tridentinische Decret de reform. wirklich verpönt? Wenn nun im Jahre 17 Papst, Legat, Ordinarius u. s. w. ihn treiben ließen, so cessirte doch die Pflicht der Doctoren, der Prediger, der Gemeinden, der Christen nicht, noch ihr Recht, dagegen zu zeugen, und ihn mit dem Worte Gottes zu verpönen. Sie bedienten sich dieses Rechts, sie übten diese Pflicht. Die kirchliche Auctorität aber, die vielfach von ihnen implorirte, statt sie dabei zu handhaben und zu leiten, that nie etwas anderes, als sie versuchte, sie auf jede Weise zu Rückschritten und Widerruf zu nöthigen. Sie sollten erst, was sie gethan, vernichten, verleugnen, und dann abwarten, ob die Auctorität die schreienden Fehler auch nur anerkennen würde, welche in ihrem Namen gemacht worden waren. So folgte eins aus dem andern, bis die Zeugen der Wahrheit ihre vielfache babylonische Gefangenschaft kennen lernten, bis sie fühlten, daß der ursprüngliche, ihnen zurückgefallene Antheil an der Kirchengewalt, daß das Wort Gottes selbst sie ermächtigte, sich das ihnen sich entziehende Kirchenregiment zu ergänzen, und mit Hülfe desselben in Abstellung der Mißbräuche fortzufahren. Auch so waren sie nicht gehindert, die Anknüpfung mit denen weiter zu versuchen, welche die Mißbräuche als christlichen Gebrauch noch festhielten. Es heißt daher, die geschichtliche Lage der Sachen geradezu umkehren, wenn Herr D. M. behauptet, der Protestant habe von seinem Ursprunge her das Bedürfniß, die katholische Kirche in ihren individuellen tadelnswerthen Erscheinungen anzusehen, in ihrem allgemeinen Grundwesen aber zu vergessen und zu verleugnen. Der Protestant hat von Anfang gegen nichts anderes als gegen ein Verfahren der

Kirche protestirt, wonach sie ihre eignen zeitlichen, mittelbaren, mehr oder minder fehlerhaften Erscheinungen ihrem eignen Grunde und Wesen nicht nur gleichzustellen, sondern auch vorzuordnen bemüht ist. Aus diesem Verfahren, welches ja selbst der Grundfehler ist, sieht der Protestant eben das Schlechte, das beiderseitig erkannt und gefühlt wird, mit Nothwendigkeit entspringen, während der Gegner meint, daß dieses Schlechte nur ein zufälliger Anfang sey. Die Reformation als Erkenntniß ist die Erkenntniß vom Unterschiede des sich selbst gleichen Christenthums von seinen Erscheinungen und Abartungen. Sie weiß aber wohl, daß das Böse kein selbstständiges ist, es findet sich stets an einem Guten. Sie schließt nicht mit dem Sectirer so: Deine Sacramentsfeier ist entstellt, also hast du das Sacrament gar nicht; deine Sacramentszusätze sind unnöthig, also ist das Sacrament unnöthig. Sie erkennt der im Mißbrauche beharrenden Ausübung noch immer den Antheil am Gebrauche zu, ohne den auch der Mißbrauch nicht wäre, und der Kirche, welcher Evangelium und Taufe zu Grunde liegen, daß sie eine christliche sey. Sie fordert aber demgemäß, diese Kirche solle entweder auch sich der Mißbräuche entledigen, oder wo nicht, doch den sich nach Gottes Wort reformirenden und von den ewigen apostolischen Grundlagen nicht lossagenden, sondern gerade auf ihnen fest bestehenden Theil der Christenheit als christlich und kirchlich anerkennen. Die Reformation erhält hierauf allezeit ausweichende oder geradezu abschlägige Antwort. Sie mußte fortan die Gemeinschaft des Kirchenregiments mit dem Papstthum abbrechen, und ein älteres, einfacheres, oder das ihren Umständen anpassende schon gegründet haben, als erst dreißig Jahre später sich das tridentinische Concil entschloß, eine im Ganzen der Confutation gleichlautende Antwort zu geben. Die Reformation hatte schon im augsburgischen

kenntnisse auf gegenseitige Anerkennung der in Ceremonie und kirchlicher Sitte getrennten Gemeinschaften angetragen, und noch in den Artikeln von Schmalkalden die Grundlehren und unabänderlichen Einsetzungen von den einer neuen Verständigung und Vereinbarung unterworfenen Materien fleißig unterschieden. Vergebens; ohnehin würde, wenn etwa das tridentinische Concilium den Stand der Dinge wesentlich geändert hätte, nichts der Art ein Präjudiz gegen dasjenige bilden, wozu sich die Reformation von 1517—30 entschließen mußte. Sie spricht daher vor und nach dem Concile zur römischen Kirche: Sofern du z. B. Meßopfer als die in Wort und Werk von den Aposteln eingeführte Feier des heiligen Nachtmahls geltend machst, bist du die irrige, durch geschichtslose Theologie belogene oder belügende Kirche; desgleichen eine irrige, sofern du das ursprüngliche und allgemeine Christenthum anders als mit und in den Zusätzen der Päpste, Scholastiker und Synoden nicht bewahren zu können meinst, oder nicht bemerkst, wie sich in diesen Zusätzen, an denen heidnische und jüdische Neigungen der Christen ihren Antheil haben, ein Widerspruch gegen das Ursprüngliche gebildet, der wieder gelöst werden muß; du bist sogar die falsche und unwahre Kirche und der schädliche Stuhl, sofern du in dem Zusätzlichen das Wesen, das gleichnothwendige zum Heile anerkennen heißest und das Wesentliche als ein zufälliges behandelst, oder gar das Christenthum der zu Augsburg beiderseitig bejaheten Artikel, wo es nicht im Zusammenhange mit römischer Auctorität gelehrt wird, als Unchristenthum verdammst, aber dennoch bist du ein Theil der allgemeinen christlichen Kirche, sofern du, wenn schon oft im Widerspruche mit dir selber, vom ursprünglichen Evangelium nicht losgekommen, die vom Erlöser dargereichten Mittel der Gnade in dir wirken und deine Glieder beleben lässest. Dadurch bist du nolens vo-

lens bis auf diesen Tag beides, ein willkommner Zeuge meines Fundamentes, und ein Zeuge wider dich selbst, andererseits eine lebendige Rechtfertigung meines abgesonderten Wirkens, ja eine Rechtfertigung meiner eignen Gebrechen, die großentheils mit auf deiner mir widerrechtlich entzogenen Gemeinschaft beruhen. Das, was uns wider deinen Willen gemeinsam ist, wird dich dennoch früher oder später reformiren. — Es mag also wohl die üble Gewohnheit ungelehrter oder leidenschaftlicher Protestanten seyn, das individuelle Fehlerhafte am römischen Katholicismus ihm selbst als sein Wesen anzurechnen, aber die Natur des Protestantismus bringt es gar nicht mit sich, über die Bekenntnisse der Contrareformation hinaus das Fehlerhafte zu suchen, da er eben in dem zugestanden Gemeinsamen derselben alle seine Rechtfertigung findet. Eine von Dr. M. versuchte Begründung seines Verfahrens, die der jetzt zurückgewiesenen Behauptung entspricht, ist die: der Katholik dürfe und müsse das Gemeinsame und Urkundliche des Protestantismus übersehen, weil es eben nur das zum Allgemeinen sich machende Individuelle sey, und wie Luther sich selbst zum Universalchristen, ja zu Christus gemacht, so habe allgemach jeder Protestant sein eigner Erlöser seyn und werden wollen, wie der Anfang, so sey die Entwickelung beschaffen. Ich werde die Schmähungen des Protestantismus nicht erwidern, die hiermit ausgesprochen sind, es wäre ein zu leichtes und zu trauriges Geschäft; mich schmerzen die Zeiterscheinungen in meiner Kirche zu sehr, als daß ich Lust hätte, mich an denen zu erholen, die auf dem andern Gebiete vorkommen. Nur auf die Widersprüche muß ich aufmerksam machen, in die sich hier unser Verfasser verwickelt und in denen er hangen bleibt. Auf der einen Seite versucht er, das Gemeinsame der protestantischen Lehre in der größten Intension, nämlich als den Geist

Luthers darzustellen, auf der andern als Nichts, denn der Extension und Protension nach gibt es nichts Gemeinsames der Protestanten. Auf der einen Seite findet er es unrecht, der protestantischen Gemeinschaft die Privatmeinungen protestantischer Theologen zuzurechnen, und jene Gemeinschaft muß ihm also etwas seyn, denn einem non ens kann man nicht Unrecht zufügen, auf der andern behauptet er, nur in der katholischen (römischen) Kirche gebe es ein dergleichen Verhältniß von doctrina publica et privata. Er berührt kaum die Möglichkeit, daß in einer überhandnehmenden Anzahl von Katholiken bei noch bestehendem Namenchristenthume und kirchlichem Verbande der entschiedenste Unglaube herrsche, und doch rechnet er dasselbe Verhältniß der protestantischen Kirche als etwas ihr Eigenthümliches zu. Er hat sich vorgesetzt, den aus seinen Symbolen zu begreifenden Protestantismus rein historisch darzustellen, nicht verschweigend, daß eine sich unter den Protestanten erhebende orthodox-mystische Partei ihn besonders dazu gereizt habe, den eigentlich protestantischen Gegensatz auszumitteln, demungeachtet glaubt er an unsrer Religionspartei zu bemerken, sie behalte und liebe ein Dogma eben nur so lange, als der Zeugungsprozeß für dasselbe währe, bald darauf fange sie schon an, die Ergebnisse dieses Prozesses von ihrem Grunde loszureißen, und jede Individualität zu dulden, so daß das Gemeinsame des heutigen Protestantismus nur in abstracten Formeln bestehen könne. Einerseits hat also der Verfasser die Thatsache beobachtet und anerkannt: auch der Protestantismus geht in seiner durch Lehrfreiheit gesteigerten Entwickelung von Zeit zu Zeit auf seinen Ursprung zurück und bleibt sich, ungeachtet seines negirenden Princips, seines positiven Charakters bewußt, andererseits scheut er sich nicht, zu sagen, der Protestantismus besteht bloß in der Negativität und Subjectivität. Er gesteht, man müsse ihn aus den

symbolischen Büchern schöpfen, und nur zur Erklärung die Privatschriften hinzunehmen. Wäre dieß so gemeint, wie es überall gilt, weil geistige Größen und Einheiten sich nur aus einem Lebenszusammenhange verstehen lassen, der über den isolirten Buchstaben der Urkunde hinausliegt: so hätten wir uns von ihm nur eben des Rechten zu versehen. Allein so meint es Herr D. M. nicht, schon weil er nicht will, daß jedes tridentinische Decret demselben Gesetze ganz anheimfalle, sondern das Erklären ist ihm, die Bekenntnisse ihres Rechtes, den Mittelpunct der wirklichen Lehrgemeinschaft der Protestanten abzugeben, berauben, diesen Mittelpunct in die Schriften de servo arbitrio u. s. w. zurück verlegen, und das Factum vernichten, welches vorliegt, daß die protestantische Gemeine angeregt durch die Reformatoren einen Grund der Lehre gefunden hatte, nach welchem sie selbst wieder die Lehren der Reformatoren bestimmte, änderte, ergänzte. Die Reformation, wie sie aus den gemeingültigen Urkunden spricht und als Thatsache vorschreitet, geht nicht wie Beza zu Mömpelgard in der Unterredung mit Jacob Andreä von den göttlichen Eigenschaften aus, um aus ihrer moralischen Zweiheit und nothwendigen Offenbarung Schöpfung und Fall, Heil und Verdammniß zu construiren; die Reformation geht von der Thatsache der Rechtfertigung durch den Glauben aus, und war in diesem Entwickelungsgange sogar genöthigt, sich gegen den Uebersprung in jenes constructive System zu verwahren, welches ihr nur sich im polemischen Entwickelungsgange als Accidens angehängt hatte. Unser Verfasser konnte den Schmerz nicht verwinden, daß ihm gerade der Hauptangriff in die Luft ging, so weit er die Lehre der Bekenntnisse treffen sollte, und so ist er in diese Methode der Ungeradheit und Zweideutigkeit gerathen. Doch es bedarf nicht weiter nachgewiesen zu werden, daß auch die neue Einleitung weit entfernt ist, recht-

fertigende Gründe für die außersymbolische Darstellung, die nicht selten an die Stelle der symbolischen getreten ist, aufzubringen. Sie hat vielmehr das Uebel ärger, freilich auch für die Beurtheilung kenntlicher und dadurch unschädlicher gemacht. Wir beklagen, daß der Verfasser seine Kritik des Protestantismus auf den Standpunct der ehemaligen gemeinen Polemik hat herabsinken lassen: die gemeine nennen wir die, welche aus Mangel an historischer Gerechtigkeit den irenischen Geist verleugnet. Wir leugnen dabei nicht, daß mehrere der alten Anklagen neu ausgestattet worden sind, und finden dergleichen schon an dem vorliegenden Artikel.

Um der Darstellung des Dogmas von der Erbsünde einen guten Vor- und Nachgeschmack zu geben, hat Hr. D. M. mit der Anmerkung begonnen, es sey wunderlich oder vielmehr sinnlos, daß Adam nach Luthers Lehre, als er sündigte, einer unwiderstehlichen Nothwendigkeit erlag und doch durch so leidentlichen Sündenfall sich das erschreckliche Strafgericht Gottes zuzog; dann mit der kecken Behauptung geschlossen, nach echt altprotestantischer Lehre müsse das Verderben als ein dem Adam oder vielmehr jedem Menschen von Gott eingepflanztes erscheinen. Diese Nachträge bitten wir also nicht anders zu würdigen, als den frühern Vortrag über die Ursache des Bösen. Ob das nur Ungeschick sey, Luthern so zu verstehen, als habe Adam mit Gott, dem Versucher, im Kampfe gelegen und in eben dem ungleichen Kampfe erlegen, oder etwa mehr als Ungeschick, wage ich nicht zu entscheiden. Hätten sich Calvin und Luther, sofern sie eine göttliche Causalität des Sündenfalls lehrten, in Adam die schreckliche Schuld mit der Unschuld des bis aufs Letzte gegen die Sünde kämpfenden Menschen, in Gott aber den zürnenden Richter und den hohnlachenden Verführer zusammengedacht, so möchte Herr M. Recht haben. Was sie wirklich zusammengedacht,

die volle Schuld Adams und die ordinatio divina, ist doch wohl etwas ganz anderes. Im übrigen, „die altprotestantische Lehre" betreffend, wiederholen wir es bloß: alle protestantischen Symbole stellen die göttliche Causalität der Sünde in Abrede. Das erste sagt: voluntas malorum — deo non adiuvante avertit se a Deo; Deus creat, conservat naturam, sed causa peccati est voluntas malorum, Conf. Aug. art. 19, und das jüngste: deus nequaquam est auctor ullius peccati, sed fons et auctor omnis boni, osor vero et ultor mali. Mera igitur calumnia est, cum ecclesiis nostris horrenda illa blasphemia impingitur, quod Deum faciant auctorem peccati (cf. Trid. Concil. sess. 6. can. 6.), quam toto pectore detestamur. Decl. Thorun. 3, 1. 2.

Vielleicht mag es der Anstand fordern, daß der Verf. die Lehre der Väter zu Trient in ihrer gepriesenen Einfalt zuerst stellt, und dann ihr gegenüber andere Lehren des sechzehnten Jahrhunderts, verwandte und fremde. Geschichtlich aber ist auch dieses Verfahren nicht. Mir scheint die Thatsache unwidersprechlich, daß das Concil auch in seinem positiven Inhalte sich auf die Reformation bezieht. Es will gerade in der Lehre von Erbsünde und Rechtfertigung, ohne sie irgendwie zu genehmigen, ihren unabweislichen Forderungen besseres Genüge thun, als vor Zeiten geschehen war, wo man mit diesen Lehren das ärgerlichste und also auch der Reformation Vorschub thuende Spiel trieb. Daher Chemnitius, et video Concilium Tridentinum aliquo saltim pudore retractum fuisse[a]), quod suo illo decreto ita loquitur, ut dextre intelligi possit. Das Decret behauptet die Originalsünde feierlichst in vier Sätzen, 1) Adam ist durch den Sündenfall an Leib und

a) Von welchen Meinungen, sieht man z. B. aus Apol. Aug. C. art. 1.

Seele verschlimmert worden. 2) Er hat nicht nur für sich, sondern für seine ganze Nachkommenschaft die ursprüngliche Gerechtigkeit verloren, und ihr nicht bloß den Tod, sondern auch die Sünde, die der Seele Tod ist, zugezogen. 3) Von der fortgeerbten Adamssünde ist keine andere Erlösung, als durch den Mittlertod Jesu Christi, dessen Verdienst uns in der Taufe angeeignet wird. 4) Auch die neugebornen Kinder haben die Erbsünde inne und bedürfen die Taufe zur Vergebung und Wiedergeburt. Dieß war denn wirklich katholische Lehre, als solche auch der Reformation eigen, wenn man Verschweigungen noch nicht für Verneinungen nimmt. Diese Lehren hatte die Reformation weder geleugnet, noch zuerst an's Licht gebracht; es war nur ihr verhältnißmäßiges Verdienst, daß sie das Concil genöthigt, dieselben bei solcher Gelegenheit und zwar mit wörtlicher Beziehung auf Röm. 5. kirchlich auszusprechen und als einen Damm gegen den äußersten Pelagianismus festzusetzen. Wenn aber unser Referent in jenen Sätzen (bei Hinzunahme der behaupteten Willensfreiheit) die ganze tridentinische Lehre von der Erbsünde begreift, oder als Kritiker die Indifferenz der Väter zu Trient gegen die positiven Bestimmungen, die streitig geworden waren, unbedingt lobt, und endlich die scholastische und von Bellarmin weiter ausgeführte Theorie vom Concile zwar freigelassen, aber nicht vorzüglich beabsichtigt finden will, so müssen wir ihm in dem allen widersprechen. Für's Erste gehört zum tridenter Dogma noch etwas mehr. Abgesehen von dem Privilegium der Mutter des Herrn, welches ja ganz entschiedene Lehre des Concils ist, enthält das Decret noch jenen fünften Satz von der in den Wiedergebornen schlechthin aufgehobenen Ursünde. Die Synode gesteht (fatetur), Begierlichkeit und Zunder sey noch in den Getauften, und die Concupiscenz werde vom Apostel Sünde genannt, aber eben nur so genannt, weil

sie von der Sünde (wahrscheinlich von der Thatsünde Adams) herstamme und zu neuen Thatsünden geneigt mache, denn die katholische Kirche habe niemals darunter das verstanden, quod vere et proprie sit peccatum. Hier, noch ehe die canones auftreten, wird die protestantische Lehre, obgleich stillschweigend, doch unmittelbar angegriffen, wie dieß bereits in der Confutation geschehen war. Und ebenfalls hier verräth es sich, daß die Synode, so sehr sie die Unbestimmtheit des Begriffs will, und auf dem Grunde der behaupteten Erlösungsbedürftigkeit den Lehrmeinungen freien Raum zu lassen scheint, doch gerade diejenige Bestimmung hartnäckig ausschließt, durch welche die Erbsünde erst etwas Potentiales, überhaupt etwas Bestimmtes wird, oder etwas Arges bleibt, das sich vom Nochnichtdaseyn des Guten, von Schwäche, Unvollkommenheit u. s. w. unterscheiden läßt. Man dürfte freilich sagen, die Synode behauptet, daß Erbsünde sey, und verschweigt, was sie sey, welches ihr dann von Andrade, Pallavicini und Herrn D. M. zum größten und beabsichtigten Ruhme angerechnet wird. Gewiß ist, daß der Begriff der Verschlimmerung als ein bloßer Comparativ einer jeden Verkleinerung des Verlustes und einer jeden Vergrößerung der übrigen Kraft Thor und Thür öffnet. Ein noch mehr bestimmender Begriff ist nicht da; denn Tod der Seele ist mit Hinsicht auf Röm. 5, 12 gesagt, und ist dann doch erst das Consequens der Sünde, ein sie nothwendig begleitendes Uebel. Zwar wird der Tod der Seele dem Tode des Leibes entgegengesetzt, und Adam hat nicht nur diesen, sondern auch jenen den Nachkommen zugezogen, indem er ihnen die Sünde mitgetheilt, und die Sünde Adams ist nicht durch Nachahmung, sondern durch Propagation das Eigenthum eines jeden geworden: allein was die mitgetheilte Sünde als böser Act oder böse Potenz sey, wird so wenig angezeigt, daß viel-

mehr angedeutet zu werden scheint, sie sey als etwas dergleichen gar nicht vorhanden. Denn zwar wird ausdrücklich nur der Concupiscenz, die noch in den Wiedergebornen ist, der Charakter der Sünde abgesprochen, woraus hervorzugehen scheint, daß dem, was der Mensch vor der Rechtfertigung als Erbschaft von Adam an sich hat, dieser Charakter zukomme: weil aber die Concupiscenz in ihrer Art sich von der Sünde unterscheidet und doch ein Residuum oder eine Folge des Erbschadens ist, so darf von ihr auf den letztern zurückgeschlossen werden, und was die Rechtfertigung hinweggenommen hat, ist nun auch entweder nur die hinzugekommene Sünde oder eine dem Menschen bloß imputirte Adamssünde gewesen. Wer sieht nun aber nicht, daß das Decret vermöge seiner belobten Unbestimmtheit eine ziemlich bestimmte Festhaltung einer Theorie wird, welche von der Kirchenlehre zu sondern, sich Herr D. M. eine vergebliche Mühe gibt. Selbst die Ausdrücke concupiscentia=fomes, so wie die Leugnung des Begriffs der Sünde in dem, was nicht That, sondern nur Richtung und Trieb ist, verrathen das ganz außerhalb der heiligen Schrift gebildete scholastische System, welches Hr. M. als ein nicht kirchliches, aber mit der Kirche verträgliches von S. 33 an in seinen Grundzügen darstellt. Es ist ungeachtet aller Variationen, die es von Lombardus bis hieher erlitten, doch darin sich selbst gleich geblieben, daß es die Erbsünde auf ein Beraubtseyn des Menschen, auf einen Verlust der übernatürlichen Gaben, auf ein Sichselbstüberlassenseyn in nackter Natürlichkeit zurückführt, dagegen ihm desfalls die ganze Mitschuld der ersten Sünde des Urvaters aufbürdet. Wir haben diesem Systeme bei Gelegenheit der Lehre vom Urstande zugestanden, was möglich war, aber die Reformatoren schon konnten ihm nicht zugestehen, daß es biblischen Grund, noch daß es Wahrheit im Bewußtseyn von Sünde und Gnade habe.

Die heilige Schrift weiß nichts von einem Gegensatze von Natur und Gnade im ursprünglichen Menschen, sie weiß aber im erbsündlichen Menschen von mehr als bloßer Unmacht und Mattigkeit, und eine ihrer Grundvorstellungen, das Fleisch, läßt sich nach jener begütigenden Theorie gar nicht verstehen. Es ist recht und billig, daß die Identität der menschlichen Natur in allen Gemeinzuständen wahrgenommen werde; es fragt sich nur für's Erste, ob sie selbst richtig gedacht sey, und nicht vielmehr in ihrer todten Abgezogenheit die sittliche Geschichte des Menschen verleugne oder entstelle. Man zählt die höhern und niedern Kräfte auf, die die reine Natur constituiren; vor dem Sündenfalle wirkten diese in harmonischer Einheit, nach dem Sündenfalle gehen sie auseinander, namentlich gehorchen die niederen Functionen nicht mehr den vernünftigen. Und warum gehorchen sie nicht mehr? Die zusammenhaltende Gnade ist vom Menschen gewichen. Folglich war die rebellio carnis, und somit könnte man sagen die Sünde selbst, dem Menschen anerschaffen und half die menschliche Natur constituiren, und diese Zweideutigkeit des Begriffes Sinnlichkeit geht so sehr durch das ganze Lehrgebäude, daß auch die Concupiscenz manchem Theologen in Gefallnen so wenig als Wiedergebornen als etwas Böses galt. Der Anlaß des guten Kampfes, die Concupiscenz, schien nun selbst das Gute, weil das Nothwendige zu seyn. Einen Begriff der Erbsünde aber gibt es nicht mehr, nachdem der Zwiespalt zur ursprünglichen Natur gerechnet worden ist. Gesetzt, er würde dadurch bewahrt, daß man sich den ursprünglichen Zwiespalt nur in der Möglichkeit, den jetzigen aber in der Wirklichkeit denken müßte, so wird doch dieser wirkliche Zwiespalt immer nur als die Möglichkeit der Sünde einerseits, oder andrerseits als ein von Adam, in quo omnes peccaverunt, verschuldeter angesehn, für sich aber nicht als sündig be-

trachtet. Der Mensch, mit diesem Zwiespalte behaftet, ist schwach und matt, selbstisch aber, böse und gottlos ist er bloß vermöge einer fremden und dennoch ihn belastenden Adamsschuld. Es ist nun kein Wunder, wenn einige Theologen die völlige Reinheit und Integrität der sogenannten oberen Kräfte behaupten, oder daß der natürliche Mensch als solcher Gott zu erkennen und zu lieben im Stande sey, denn der Hebel des Heils- und Rettungsbedürfnisses scheint demungeachtet mit dem immer übrig bleibenden reatus der ungebändigten Sinnlichkeit gegeben zu seyn. Aber geschieht dieß auch nicht, so sind doch im vernünftigen Wesen alle jene Kräfte und Functionen schon einmal vorhanden, welche die hinzukommende Gnade gewähren oder vielmehr verstärken soll — nämlich Gott erkennen, fürchten, lieben u. s. w. und es ergibt sich demnach zwischen dem gesunden und kranken Zustande kein Unterschied der Art. Der Ausartungszustand (als comparativische Verschlimmerung anfangs behauptet) ist wieder hinweggekünstelt. Das Trachten des Menschen ist keineswegs böse von Jugend auf. Der natürliche Mensch vernimmt auch etwas vom Geiste Gottes; denn zwischen ihm und dem geistlichen bleiben schlechterdings nur Maaßunterschiede übrig, und wenn das Fleisch wider den Geist gelüstet, so ist das kein anderes Phänomen als das des aus Leib und Seele zusammengesetzten Menschen. Unmöglich konnte sich die schriftkundige Reformation mit einer solchen Halbheit oder Nichtigkeit der Erbsünden-Lehre aussöhnen. Ihr mußte es darum zu thun seyn, nicht etwa nur die Schreckniſse bestehen zu lassen, die die imputirte Adamssünde erregte, Schreckniſse, welche höchstens hinreichten, den Menschen in den Schutz einer äußerlichen Tauf- und Gnadenanstalt hereinzutreiben, sondern vielmehr das innerste Gefühl seiner wirklichen selbstischen adamitischen Richtung, und dadurch das Bedürfniß einer wahren Geistesgemeinschaft mit

dem andern und neuen Haupte der Menschheit aufzuwecken. Mit einem Worte, sie mußte zwischen bloß geistiger und geistlicher Fähigkeit, zwischen bedauerlicher Sinnlichkeit und gottloser Selbstsucht einen kategorischen Unterschied festsetzen und den bloßen Steigerungslehren ein Ende machen. Sie that es, und wenn schon unter den Zufällen der damaligen Wissenschaft und des Verhältnisses der individuellen Lehrart zur gemeinsamen, doch in der That nicht so, daß ihr wesentlicher Inhalt die Beleuchtung irgend eines Vernünftlers zu scheuen hätte. Das gemeinsame Bekenntniß der Protestanten besagt: die menschliche Natur ist entartet; die Sünde ist zwar nicht die Natur des Menschen je gewesen oder geworden, sondern die Sünde ist dem Menschen zur andern Natur geworden; nicht etwa erst durch Gewöhnung, sondern in der ersten Sünde hat sich die menschliche Natur also verkehrt, daß die vom ersten Sünder abstammenden Menschen die menschliche Natur, ungeachtet sie eine gottgeschaffne und erlösbare und insofern sich selbst gleich gebliebene identische ist, nicht anders als mit einem Verderben (corruptio) behaftet überkommen; mit einem Verderben, welches darin besteht, daß der jetzige natürliche Mensch, obgleich vernünftig und frei, doch in Bezug auf das geistliche, göttliche Leben, zu dem er geschaffen ist und erlöset wird, an und für sich unfähig und unfrei, sofern er aber in dieser Unfreiheit dennoch selbstthätig wird, bös, gottlos, strafbar und unselig zu achten ist. Die ursprüngliche Persönlichkeit oder Ebenbildlichkeit hat sich in gottwidrige Selbstheit verkehrt, und wird, so lange die Gnade der Wiedergeburt noch kein anderes mit sich bringt, eben nur in dieser Richtung sich entwickeln; und in dieser Richtung stets zum Tode irren und sündigen. Ehe der jetzige natürliche Mensch durch den Conflict von Gesetz und Lust zum Thatsünder wird und etwa gar in dieser Thatsünde

eine Stätigkeit erlangt, ist er schon sündig, die Sünde als das selbstische Gelüsten ist schon in ihm. Ist er aus dem Geiste wiedergeboren, so bleibt zwar, da die Wiedergeburt erst mit der Auferstehung sich ganz vollendet und die Folgen der ersten Geburt als einer fleischlichen in der leiblichen nicht sofort wegfallen, jenes selbstische Gelüsten übrig, und ist als solches immer noch Sünde, aber es ist kein herrschendes, sondern ein beherrschtes, kein verdammendes, sondern ein verziehenes; die zur andern Natur gewordene Richtung des Menschen ist die immer wieder aufgehobene. — Dieß sind freilich feste, kategorisch auftretende Lehren. Daß sie den Protestantismus in diesem Dogma ausmachen, werde ich sofort durch eine geschichtliche Entwickelung der Bekenntnisse darthun, und hoffe, die Mannichfaltigkeit der desfallsigen Lehrart und die eintretenden theologischen Zufälle, die ich nicht verschweige, sollen die Stärke und Einheit des Bewußtseyns, das die begründende Zeit der evangelischen Kirche von dieser Wahrheit hegte, noch mehr beurkunden.

Schon einmal das augsburgische Bekenntniß drückt in aller Einfalt und Geradheit die ganze Lehre aus: 1) der natürlich geborne Mensch ist von Mutterleibe an voll böser Lust; 2) ohne Vermögen (Können nach der deutschen Ausgabe), Gott wahrhaft zu verehren, oder (nach dem Lateinischen) ohne Gottesfurcht und Liebe, was dasselbe ist; 3) diese angeborne Sünde ist wahrhaft Sünde und verdammlich, tödtlich allen, die nicht wiedergeboren werden. Wer anders lehrt und die Natur (wie sie nach Adams Fall ist) fromm macht, thut dem Leiden Christi Schmach an. Dem natürlichen Menschen Vernunft und Geist absprechen, und ihm wahre Gottesfurcht absprechen, war etwas so sehr Verschiedenes, daß sich hier das Bekenntniß gegen solche Verwechselung gar nicht verwahrte. Aber dennoch setzte es in den besonders gegen die gangba-

ren Calumnien gerichteten Artikeln (18) hinzu: Vom freien Willen wird also gelehrt, daß der Mensch etlicher Maaßen freien Willen hat, äußerlich ehrbar zu leben und zu wählen unter den Dingen, die die Vernunft begreift; und mit einem alten Schriftsteller: wir bekennen, daß in allen Menschen ein freier Wille ist, denn sie haben ja alle natürlich angebornen Verstand und Vernunft, nicht, daß sie etwas vermögen mit Gott zu handeln, als Gott von Herzen lieben u. s. w., sondern allein in äußerlichen Werken dieses Lebens haben sie Freiheit, Gutes und Böses zu wählen ꝛc.

Der erste Anlauf, den die Confutation hiegegen nahm, war so unbeholfen wie möglich, ob er sich gleich den Beifall des Herrn D. M. verschafft zu haben scheint: Keine Gottesfurcht haben, sey die wirkliche Sünde der Erwachsenen, nicht die angeborne eines noch nicht zum Gebrauche der Vernunft gediehenen Kindes. Melanchthon hätte sie fragen dürfen: wisset ihr auch den Monat anzuzeigen, wo die Kinder anfangen, wirklich zu sündigen, oder wo sie aufhören, es erblich zu thun? Ist in euch Erwachsenen nichts mehr, was von Mutterleibe an oder von wegen der natürlichen Geburt in ihnen ist? Er begnügte sich damit, ihnen wörtlich und sachlich nachzuweisen, daß die Confession nicht von angebornen Thatsünden, sondern von Fähigkeiten und Unfähigkeiten rede, und nimmt nun weiter Gelegenheit, das sich in der Confutation wieder verrathende die Natur fromm machende System in seiner Neuheit und Verwerflichkeit aufzudecken, und es aus Grund der Schrift mit Beihülfe älterer, sogar im engern Sinne römischer Lehren, zu widerlegen. Er bemerkt in letzterer Hinsicht namentlich, daß die alten Decrete die Worte des Augustinus—**peccatum in baptismo remittitur, non ut non sit, sed ut non imputetur** — selbst mit aufgenommen, mit denen Luther in seinem nur von Leo X. ver-

dammten Satze zusammenstimme. Sonst habe man, was defectus sey, richtig und ganz anders als jetzt verstanden; der Satz, die Sünde sey das Willkürliche und könne nicht in den angebornen Neigungen gefunden werden, oder das Leidentliche sey indifferent, dürfe an seinem Orte zugelassen werden, hier widerspreche er kategorischen Aussprüchen der heiligen Schrift, welche auch von Sünde des Triebes und der natürlichen Neigung wisse.

Unterdessen waren auch süddeutsche und schweizerische Bekenntnisse zu Stande gekommen, denen im Allgemeinen nachgesagt werden darf, daß sie, ohne irgendwie das Gnadenbedürfniß und die geistliche Unfähigkeit des natürlichen Menschen zu verkleinern, doch einiges relativischer ausdrücken, was die sächsische Reformation in absoluten Sätzen aufgestellt, und den Begriff der in der Ausartung noch übrigen sittlichen Natur etwas vollständiger entwickeln. Die vierstädtische Confession verleugnet die Lehre nicht, sie scheut sich nicht, wie Herr M. meint, etwas zu setzen, sondern sie verfährt ebenso, wie der größere Katechismus Luthers und wie der schmalkaldische Aufsatz, unterordnend, zurückblickend, und das iniusti nascimur, nil iustum aut deo gratum valemus, kommt bei Entfaltung der Rechtfertigungslehre dennoch deutlich und wörtlich zur Sprache. Die drei oder zwei kleinern helvetischen Bekenntnisse sagen bestimmt: der gefallene Mensch thut und will aus ihm selbst nichts Gutes. Das älteste (bei Hagenbach) nennt zwar die Natur geschwächt, aber nicht weniger das ganze Geschlecht verderbt. Viel wichtiger ist Folgendes. Wenn die Protestanten sonst ebenso wenig an dem Menschen nach dem Falle etwas Gutes bestehen oder gut seyn ließen, als vor dem Falle etwas Böses: so ging das jüngste von jenen Bekenntnissen absichtlich aus dieser ganz unvermittelten Weise des Gegensatzes in die vermittelte über. Es

ſagt: si quid bonae frugis superest, vitiis assidue debilitatum in peius vertit; superat mali vis nec persequi rationem nec mentis divinitatem excolere sinit. Im Seyn iſt das Gute, ratio, divinitas mentis und wie es immer benannt werden mag, im Werden aber überwiegt immer oder im Ganzen der ſelbſtſüchtige Hang dergeſtalt, daß kein Moment gottgefälligen Zuſtandes im Gewordenſeyn ſtattfindet, ſobald man ihn entweder nach der Norm des Urſprünglichen oder nach der wirklichen Gottgefälligkeit mißt. Ganz ähnlich das galliſche Bekenntniß §. 9. Hier haben wir den Satz, Gutes, ſogar Göttliches iſt übrig, und doch auch den Satz, es iſt nichts Gutes übrig. Widerſprechen ſich denn dieſe Sätze ſchlechthin, ſind ſie in ihrer Vereinigung ohne Sinn und Verſtand? Nicht im Mindeſten, ſondern die vorher bloß abſolute Betrachtung ruhender entgegengeſetzter Zuſtände geht in Betrachtung der Uebergänge und Entwickelungen über; es zeigt ſich ein Bildungsproceß der proteſtantiſchen Lehrart. Der Apoſtel Johannes lehrt, der Wiedergeborne kann nicht ſündigen, — iſt dieſes etwa wahrer als, der Unwiedergeborne kann nur ſündigen? Nicht minder in Anſehung des freien Willens erweiterte ſich die ſchweizeriſche Lehrart. Wenn die ſächſiſche Reformation dem gefallenen Menſchen einen gewiſſermaßen freien Willen zugeſtand: 1) das Vermögen der Wahl überhaupt; 2) das Vermögen, das Gute wider Willen des Fleiſches zu vollbringen, beides aber nur in Bezug auf iustitia civilis, carnalis, iustitia operum: ſo blieb, das läßt ſich nicht leugnen, noch manches zu beſtimmen übrig. Wie gewöhnlich waren hiermit nur End- und Haltpuncte aufgeſtellt, und das dazwiſchenliegende unerörtert gelaſſen. Zwar auf den Unterſchied der äußerlich ehrbaren Werke von der wahren Gerechtigkeit gehen die Helvetier ſelbſt mit ein, Expos. brev. IX, p. 22. ed. Augusti, und was an dieſer Lehre noch im Werden iſt, brin-

gen sie nicht gerade zur Vollendung. Viele dergleichen Bestimmungen genügten vor der Hand und verhältnißmäßig. Die damals gewöhnliche Lehre in Kirchen und Schulen sagte, der Mensch vermöge auch ohne die Gnade des Geistes die Gebote Gottes zu halten, die hinzukommende Gnade sey nur dazu da, diesem Gehorsam den Charakter des Verdienstes zu geben. Diese ganz wieder auf's Hierarchische hinauslaufende Verdrehung des moralischen Werthes und Gehaltes der Handlungen zu beseitigen, erinnerte Melanchthon (Apol. 8. de lib. arb.) an den Gegensatz Gerechtigkeit des Fleisches und Gerechtigkeit Gottes, Ruhm vor der Obrigkeit und Ruhm vor Gott, äußere Ehrbarkeit und innere Rechtschaffenheit, Erfüllung der andern und der ersten Tafel, an einen Gegensatz, den noch, wie er erinnert, neuerdings Wilhelm von Paris, den auch Augustinus festgehalten hatte, und der sich in der Schrift leicht nachweisen ließ. Es wurde damit jedenfalls die ganze Eigenthümlichkeit und Würde des Lebens im Geiste, andererseits ein möglicher und wirklicher sittlicher Unterschied der Unbekehrten gerettet; die bürgerliche Tugend, die in der höchsten Beziehung nichts galt und mit wesentlicher Untugend, weil mit Unfrömmigkeit, zusammenbestand, war doch zugleich ein von Gott gewolltes und befohlenes, pädagogisches Etwas, ob man gleich anerkennen mußte, daß eben auch die volle Legalität erst aus der geistlichen Moralität entspringe. Indessen konnte sich nur eben der damalige Standpunct anthropologischer Forschungen an einem solchen Gegensatze des Aeußern und Innern, des Bürgerlichen und Geistlichen, der empirischen Wahl und des sittlichen Willens für diesen Fall begnügen. Es war nun noch immer die Frage: ist denn das empirische Handeln, sofern es gut und löblich ist, aller Gesinnung, aller innern Reaction gegen die böse Lust beraubt, und wenn nicht, welches Verhältniß ist dann dieser innern

Reaction gegen das Böse zuzugestehen, wie verhält sie sich theils zum ganzen sündigen Zustande, theils zur Aufhebung desselben durch die Wiedergeburt? Mehrmals verrathen die Reformatoren und das schon in den ersten Bekenntnissen, daß sie jene Reaction gegen das Böse und eine damit verbundene Bestrebung, die Idee der Tugend zu verwirklichen, folglich auch die dazu gehörige Fähigkeit, in den Heiden anerkennen: — augsb. Bek. 20, „wie klar zu sehen an den Philosophis, die sich auffs höhist gevlissen recht zu leben" — vergl. Apol. 8. — Allein dieser Gedanke ist nicht weiter verarbeitet worden. Wie gesagt, auch nicht von den Schweizern. Dennoch gehen diese auf weitere Bestimmungen des liberum arbitrium aus. Conf. Basil. 8, 9. Helv. Conf. v. 1566. cap. IX. Sie unterscheiden dasselbe für's Erste nach den drei Zuständen; sie schreiben es dem ursprünglichen Menschen als die reine, volle Selbstbestimmbarkeit zu; so, daß in ihm die Zwangloſigkeit oder die negative Freiheit mit dem Vermögen, in der ganzen Harmonie seines Wesens den Willen Gottes zu wollen und zu vollziehen, noch in Eins zusammenfällt (eine Bestimmung, die wenigstens aus ihren Worten folgt). Sie beschreiben dann die Freiheit des gefallenen Menschen nicht bloß als Willkür des schlechthin empirischen Thuns und Lassens, sondern auch als Abwesenheit alles Naturzwang es im wirklichen Handeln, namentlich im wirklichen Sündigen, ja als unvertilgbare Bestimmung von Neuem durch göttliche Belebung zur Erfassung und Vollbringung des wahren Guten zu gelangen, endlich aber als bloßes Vermögen des verhältnißmäßigen Guten und als jetzige Unfreiheit in Bezug auf Göttlichgutes. Sie erklären sich dieses Unvermögen aus der Bedingtheit des Handelns durch das Erkennen; der psychische Mensch faßt das Geistliche nicht, so kann es auch seinen Willen nicht ergreifen. Noch folgen nun die Bestimmungen, welche die Freiheit

der Wiedergebornen betreffen und geeignet sind, ihren, obgleich vom heiligen Geiste gewirkten, gottgefälligen Handlungen die Subjectivität ungeschmälert zu erhalten. Dabei läßt die größere helvetische Confession die Ausschweifungen, die in Ansehung des zweiten Punctes vorgekommen waren, weder unberührt noch unberichtigt. Luther hatte den psychischen Menschen in Bezug auf geistliche Fähigkeit und Empfänglichkeit eine Salzsäule, einen Stein, einen Klotz genannt. Da nun dieser Kraftausdruck auf die Abwesenheit der Anlage zum geistlichen Leben, oder der von Luther selbst nicht geleugneten capacitas gemißdeutet werden konnte, so beseitigte man ihn lieber ganz: „Es ist ihm der Verstand und Wille nicht genommen, und er in keinen Stein oder Klotz verwandelt, aber jenes ist so verändert und vermindert, daß er nicht mehr kann, was er vor dem Falle konnte.“ Jedoch ein dergleichen Berichtigungsproceß in der theologischen Darstellung der Sache trat nicht weniger auf sächsischer Seite ein. Luther stellte, als er die schmalkaldischen Artikel entwarf, seine und der Seinigen Lehre von der Erbsünde unter die Kategorie der in Hinsicht auf theologische Fassung noch weiter bestimmbaren Bekenntnißstücke. „De sequentibus articulis agere poterimus cum doctis et prudentibus viris, vel etiam inter nos ipsos. Lieber inter nos ipsos, bemerkte er, da er an irgend einem Vertrage mit denen verzweifelte, die vom Schulbegriffe der Sünde und Willensfreiheit, nicht von dem im Schriftworte gegründeten Bewußtseyn ausgingen. Das aber fühlte er, daß unter den Evangelischen selbst noch Wort- und Sachstreit genug über den Zustand des zu allem Geistlichen natürlich unfähigen und doch in seiner geistigen Natur erhaltenen Menschen bevorstehe; nur wollte er an seinem Theile und Alle wollten es mit ihm, daß die Behauptung des Wahl- und Thatvermögens in dem Sinne, wie sie bisher

in den Schulen gäng und gebe gewesen, von vorn herein ausgeschlossen bliebe. Und in dieser Beziehung stellte er den Satz, hominem habere liberum arbitrium etc. geradehin unter die verwerflichen; wobei jedoch nicht verschwiegen werden darf, daß das schweizerische Symbol ihn hier in seinem Laufe unterbricht. Denn Luther hatte entweder mit Herziehung der Lehre von der Nothwendigkeit oder Contingenz der menschlichen Handlungen, oder in der Meinung, die Actualsünde sey im sündigen Zustande nirgends als ein freier erster Anfang zu setzen, das arbitrium omittendi bonum et faciendi malum geleugnet, wogegen die Schweizer rufen: voluntas non est noluntas, servit homo peccato non nolens sed volens, hac parte liberrimi est arbitrii. Seit dem leipziger Interim aber traten die selbst, die es widerlegen sollten, Strigel und Flacius auseinander; jener ging mit den Philippisten darauf ein, auf die vorausgesetzte absolute Betrachtung der geistlichen Unfähigkeit eine relativische zu gründen (welches freilich etwas ganz Anderes ist, als in der katholischen Lehre geschieht, in deren Weise die absolute gar nicht zu Stande kommt), dieser beharrte bei der absoluten schlechthin. Melanchthon hatte, ohne bei Luther damit anzustoßen, die Concurrenz des menschlichen Willens bei dem Werke der Bekehrung gelehrt, die Thätigkeit des sich bewegen lassenden Willens, bei welcher der heilige Geist nicht nur der Dignität nach, sondern auch in Ansehung des Zeitmoments die Priorität behauptete. Wenn hiernach das Widerstehen des natürlichen Menschen gegen die Gnade von der Gnadenwirkung nicht gebrochen werden zu können schien, so leugnete Flacius desto hartnäckiger jede sogenannte Cooperation. Führte ihn nun Strigel auf die Nothwendigkeit zurück, daß die im erbsündlichen Zustande übrige sittliche Wesenheit des Menschen ihr Verhältniß zur Gnadenwirkung behalte, und stellte er die Frage: ob die

Sünde Substanz des Menschen sey, so warf der Eiferer sich, gestützt auf Ausdrucksweisen Luther's und die Amphibolie des Begriffs Natur, auf die Seite der Bejahung. Kurz, die Concordienformel fand eine Lehre vor, die sogar von den entschiedensten Anhängern lutherischer Lehrart, z. B. von Wigand, des Manichäismus bezüchtigt wurde, und eine andere, die einem Semipelagianismus ähnlicher sah, als sie war, nämlich den sogenannten Synergismus. Wie lautet nun das Resultat ihrer Bemühungen, den Sinn des augsburgischen Bekenntnisses schließlich zu bestimmen, oder was hat sie für Erledigung dieser Puncte geleistet? Wie auch der ganze geschichtliche Erfolg lehrt, hat sie den Grundsatz der Reformation, die Erbsünde ist stätige, potentiale Sünde, also unzertrennliches accidens des jetzt natürlichen Gemeinzustandes (was Luther mit den Worten est de natura hominis einzig sagen wollte, im Grunde auch Flacius meinte), eben so fest behauptet, als entschieden geleugnet, daß sie im gebräuchlichen Sinne des dialektischen Gegensatzes, substantia et accidens, die Wesenheit des Menschen constituire. Hier bleibt nichts zu wünschen übrig. Ungenügend dagegen ist, was sie zur Zerstörung des Synergismus aufbietet, aber eben nur ungenügend. Denn daß sie im Ganzen den der Reformation eingebornen Richtungen treu geblieben ist, läßt sich nachweisen. Sie stellt sich auch hier zwei zu bekämpfende Extreme vor, 1) die Zusammenwirkung des natürlichen Menschen mit Gott aus eignen natürlichen Kräften, und 2) die mechanische oder zauberische Heilsbewirkung in dem Menschen, der außer dem Gebrauche der Gnadenmittel verharrt. Unstreitig durfte der Begriff der Zusammenwirkung verworfen werden. Jede Zusammenstellung von Personen und Thätigkeiten ist gewissermaßen eine Gleichstellung, und jedes zusammenwirkende Subject ein dasjenige, wovon es sich handelt, bewirken-

des. Wer etwa dagegen mit der biblischen Vorstellung „Gottes Mitarbeiter" oder mit allen den Ausdrucksarten, die dem Menschen die Bekehrung abfordern, excipiren wollte, würde leicht zu beantworten seyn. Denn in jenem Falle arbeiten Christi lebendige Glieder mit Gott und Gott durch sie, Gott in ihnen, in diesem aber ist wenigstens kein Zusammen indicirt. Wäre der fleischliche Zustand so, wie ihn hin und wieder die neuere Exegese von Joh. 3 u. s. w. sich denkt, eben nur eine anfängliche niedere Stufe des persönlichen Wesens, und dann eine Entwickelung desselben bis auf den Punct der Wiedergeburt möglich, wo die Spontaneität des Menschen zur Receptivität für das Göttliche würde: dann könnte wenigstens von einer reinen Congruenz des sich disponirenden Menschen mit dem wirkenden umschaffenden Gnadenacte die Rede seyn. Allein das Fleisch ist etwas anderes, es ist mit ihm stets zugleich die selbstische Richtung, die das Göttliche abwehrt, im Ganzen gesetzt, als noch unaufgehobener status und actus, und so kann es zu einer vollkommenen aptitudo mit dem natürlichen Menschen, so erlösungsfähig und bedürftig er seyn oder geworden seyn mag, keineswegs gelangen. In dieser Beziehung hatten denn die Verfasser der Formel alles Recht, für's Erste die absolute Betrachtung der Unfähigkeit oder der reinen leidentlichen Empfänglichkeit (capacitas passiva) zu sichern und zu stärken. Das in dem Fleisch befangene und Gott entfremdete Selbst vermag nicht nur nicht aus dieser Versunkenheit heraus irgend etwas der Sphäre des geistlichen Lebens Homogenes zu leisten, sondern auch nicht ex se sich nach dem Anschließungspuncte beider Kreise hinzubewegen, es wird vielmehr dahin angezogen unter gewissen Bedingungen, ja es hat stets noch eine Incongruenz des Verstehens und Wollens, des Verdienstes und der Würdigkeit an sich, welche erst verschwindet, wenn der schöpfe-

Sünde Substanz des Menschen sey, so warf der Eiferer sich, gestützt auf Ausdrucksweisen Luther's und die Amphibolie des Begriffs Natur, auf die Seite der Bejahung. Kurz, die Concordienformel fand eine Lehre vor, die sogar von den entschiedensten Anhängern lutherischer Lehrart, z. B. von Wigand, des Manichäismus bezüchtigt wurde, und eine andere, die einem Semipelagianismus ähnlicher sah, als sie war, nämlich den sogenannten Synergismus. Wie lautet nun das Resultat ihrer Bemühungen, den Sinn des augsburgischen Bekenntnisses schließlich zu bestimmen, oder was hat sie für Erledigung dieser Puncte geleistet? Wie auch der ganze geschichtliche Erfolg lehrt, hat sie den Grundsatz der Reformation, die Erbsünde ist stätige, potentiale Sünde, also unzertrennliches accidens des jetzt natürlichen Gemeinzustandes (was Luther mit den Worten est de natura hominis einzig sagen wollte, im Grunde auch Flacius meinte), eben so fest behauptet, als entschieden geleugnet, daß sie im gebräuchlichen Sinne des dialektischen Gegensatzes, substantia et accidens, die Wesenheit des Menschen constituire. Hier bleibt nichts zu wünschen übrig. Ungenügend dagegen ist, was sie zur Zerstörung des Synergismus aufbietet, aber eben nur ungenügend. Denn daß sie im Ganzen den der Reformation eingebornen Richtungen treu geblieben ist, läßt sich nachweisen. Sie stellt sich auch hier zwei zu bekämpfende Extreme vor, 1) die Zusammenwirkung des natürlichen Menschen mit Gott aus eignen natürlichen Kräften, und 2) die mechanische oder zauberische Heilsbewirkung in dem Menschen, der außer dem Gebrauche der Gnadenmittel verharrt. Unstreitig durfte der Begriff der Zusammenwirkung verworfen werden. Jede Zusammenstellung von Personen und Thätigkeiten ist gewissermaßen eine Gleichstellung, und jedes zusammenwirkende Subject ein dasjenige, wovon es sich handelt, bewirken-

er einzig in ihr besteht und die nothwendig vorausgehende absolute unzeitig unterbricht oder vielmehr gar nicht zu Stande kommen läßt. Die Concordienformel sucht vorerst gegen ihn die kategorischen Wahrheiten des Heilsglaubens zu retten, und dieß ist nun auch ihr Fehler nicht, vielmehr das andere, daß die darauf folgende Anerkennung der relativen Beschaffenheiten und Richtungen des sündigen Menschen unbefriedigend ausfällt. Zwar wird gegen die rohen Absolutisten nach und nach so manches Wichtige festgesetzt: die Gnadenwirkung ergehe nur durch die gehörte, geachtete, erwogene Predigt des göttlichen Wortes; zwar sey sie eben so nach allen Seiten hin verheißen, als die Predigt des Evangeliums sich unpartheiisch zu Allen hinwende, allein wer das Gnadenmittel verachte und verächtlich behandle, habe keinen Trost an der Erwählung zur Seligkeit. Hier wird Matth. 23, 37 „und ihr habt nicht gewollt" ausdrücklich angeführt. Der Mensch soll kommen, hören, aufmerken, erwägen, der erkannten Wahrheit nicht widerstreben; er vermag das alles auch, denn er ist und bleibt ein Vernunftwesen (creatura rationalis), Gott zwingt ihn nicht, und durch anhaltende Widerstrebung wird er verhärtet. Gott ziehet also nur den nicht widerstrebenden. Freilich, das Alles, was der Unbekehrte will oder thut und denkt, ist weder selbst bonum et salutare, noch trägt es zur Bekehrung bei, Gott erneuert das Herz, Gott macht den Blinden sehend und den rebellischen Willen unterwürfig; nur ein Bekehrter will das Gute. Die göttliche Gnade allein ist causa efficiens der in der Bekehrung entstehenden boni motus, die natürlichen verdorbenen Kräfte sind nicht die Coefficienten; erst der neue Mensch wirket, obgleich im Verhältnisse der Ungleichheit, mit dem heiligen Geiste zusammen, und doch eben nur so lange und so weit, als er eben, wie er aus dem heiligen Geiste geboren ist, auch in demselben erhalten

wird. — Wir nennen diese Erklärung unbefriedigend, sofern die angefangene Unterscheidung der bekehrenden und berufenden Gnade nicht durchgeführt, und die Anerkennung der Willensbewegungen im natürlichen Menschen auf ein empirisches Handeln beschränkt oder dem Gebiete der Moralität gewissermaßen entrückt worden ist. Der alte patristische Ausspruch, **trahit Deus, sed trahit volentem**, dessen sich Melanchthon zu bedienen pflegte, wird nicht gerade verworfen, aber statt daß er erklärt werden sollte, für unpassend und mißverständlich erklärt. Ganz richtig wird gelehrt: **patimur gratiam**, Gott bricht den widerstrebenden Willen; ebenfalls richtig: Gott zwingt den resistirenden Hörer der Wahrheit nicht — aber nun fehlt die vermittelnde Betrachtung, daß die göttliche Wegschaffung des Widerstandes sich auf die ganze fleischliche Richtung, auf die Unwilligkeit des Menschen gegen das göttliche Gesetz der Liebe beziehe, die der Mensch durch einzelne Wollungen, ja durch eine ganze Reihe von solchen gegen die Sünde reagirenden Volitionen nicht wegschaffen konnte, und daß wiederum der nicht gezwungene Mensch oder nicht aufgehobene Widerstand der sey, der sich den Anlässen der berufenden Gnade entziehet und in den einzelnen Willensbewegungen vollziehet. Schon der objective Wille des natürlichen Menschen, der im Gebiete des unmittelbaren Triebes und der Nothwendigkeit da ist, darf nicht für schlechthin einfach gehalten werden, weil der inwendige Mensch (νοῦς, ἔσω ἄνθρωπος), weil das Gewissen oder die unwillkürliche Reaction der ursprünglichen Natur gegen deren Corruption auf jeden Anlaß des Lebens und Gesetzes dem Fleische widerspricht. Das ändert jedoch den ganzen Zustand nicht ab; die Verwerflichkeit desselben wird dadurch eben so wenig, als seine Einheit, aufgehoben. Das von Außen sprechende Gesetz ist auch gut, göttlich, geistlich nach allen seinen Grund- und Endursa-

chen, doch verdammt es den Menschen und erregt seine Sünde sogar, schon dadurch, daß es ein äußeres ihm geworden ist. In Aehnlichkeit mit ihm ist der allezeit reagirende und doch nur reagirende Vernunftwille nichts Besseres, als ein Zeugniß vom herrschenden Unwillen und Unstande des ganzen Gemüthes. Bis hierher reden wir bloß vom schlechthin generischen Zustande des sündigen Menschen, vom objectiven Willen, vom Willen der Natur, wie ihn die Scholastiker nannten. Nun kommt aber die Subjectivität des Willens in Betracht, durch die Veranlassungen des äußeren und inneren Eigenlebens in unstätiger Weise hervorgerufen. Dieser Wille der That und Wirklichkeit, der nicht in der Form des Triebes verläuft, sondern über den Conflict der Antriebe als Entschluß, Gesinnung, Maxime entscheidet, constituirt allezeit ein Verhalten des Menschen zu sich selbst und gegen sich selbst. Der Mensch vermag durch ihn nicht bloß nach Außen hin oder empirisch gerecht und ungerecht zu werden, er vermag zu gleicher Zeit, nach Innen zu sowohl sich in den Fleischestrieb oder die Passivität activ zurückzuziehen, oder auf die Reaction der vernünftigen Forderung einzugehen. Im ersten Falle schon findet die augustinische Lehre Statt, die Melanchthon nicht hätte als unnöthige Subtilität verwerfen sollen, peccatum originis voluntarium esse, quia non inviti tales simus. Aber auch in dem andern Falle (der durch die Einwirkung göttlicher, auf Begrenzung des Bösen gerichteter, Anstalten möglich wird) wird nur das Bessere verwirklicht, nie und nirgends das Gute, das schlechthin und vollkommen gut ist. Diese Gerechtigkeit hat nicht nur Ungerechtigkeit an sich, sondern endigt auch in dieselbige. Im Excesse der stoischen Selbstverleugnungen ist Defect der Anbetung Gottes; die vaterländische Liebe entbrennt im Hasse des Feindes; die Vollziehung des Sittengesetzes schreitet in Proportion mit Selbstvergötte-

rung fort. Während diese Gerechten das Böse in seiner Thorheit, Niedrigkeit, Schädlichkeit hassen und meiden, hegen sie es noch in dem feinsten und ursprünglichsten Wesen der Sünde, in der Selbstsucht, ohne es so auch nur zu erkennen. Wohin denn die Vorstellungen der Alten und Neueren gehören: splendida vitia non posse implere praecepta legis quoad substantiam actuum etc. Mit den sogenannten hervorgelockten oder der Natur abgedrungenen Handlungen ist es im Grunde nichts. Denn im Gebiete der Ehrbarkeit oder sittlichen Autonomie handelt der natürliche Mensch gerecht und gut, so daß er sogar eine das Gerechte und Gute nicht mehr erkünstelnde Gesinnung erlangt; Handlungen und Gesinnungen geistlicher Gerechtigkeit aber vermag er dem fleischlichen Zustande auch nicht einmal abzulocken. Eine weitere und andere Frage nun ist die: Vermag der natürliche Mensch (jenachdem ihm die Veranlassungen dazu werden) auch aus seinem ganzen sündigen Zustande herauszustreben, und sich gegen die in der Allmählichkeit wirksame oder berufende Gnade nicht bloß widerstrebend, sondern auch annehmend, gehorchend, trauend, glaubend zu verhalten? Die Concordienformel durfte nicht nur, ohne den Grundsätzen der augsburgischen Bekenntnisse etwas zu vergeben, sie mußte sogar, um sie nach der den Synergisten entgegengesetzten Seite hin durchzuführen, dieses bejahen, mußte eine active Empfänglichkeit, ein trahi velle, und in dieser Beziehung ein se applicare ad gratiam einräumen. Für's Erste noch ganz abgesehen von den Veranlassungen zu Buße und Glauben, zum Warten auf Erlösung, die in der alttestamentlichen Bearbeitung des Menschen lagen, und nur die Heiden im Heidenthume angesehen: erkennet die Reformation den Heiden eine Sehnsucht nach der Tugend und Unschuld zu, die sie nicht erreichten. Die Stelle ist oben angeführt worden. Zwar ist diese Sehnsucht und Buße auf das Ge-

biet eingeschränkt, welches bei den Reformatoren iustitia civilis heißt, aber es schließt auch in ihrem Sinne nicht die abstracten Ideale der Sittlichkeit aus, auf welche z. B. ein Mark Aurel hinblickte, nicht die Idee des naturgemäßen Lebens, mit welcher er sein Leben und Leisten verglich, und die er nicht erreicht zu haben beklagte, ohne darüber die Götter, die ihm ja alle mögliche Tugendhülfen verliehen, zu beschuldigen. Mitten in seinen Grundirrthümern über des Menschen Verhältniß zu Gott und die Bedingungen sittlicher Vollkommenheit, ja mitten in seiner grundfalschen Selbstgefälligkeit übt er doch mit dem Vermögen des Bewußtseyns auch das Vermögen des Wahrdenkens und der Aufrichtigkeit nach Maßgabe der ihm gegebenen Veranlassungen aus, oder läßt aufs Neue die Bequemlichkeit des Soseyns und Gewordenseyns überwiegen. Vom ersten Pulsschlage des vernünftigen Gefühls im Gewissen an bis zum Eingange des Geistes zur Anschauung Gottes gibt es keinen vollen Lebensmoment, wo der Mensch nicht irgend eine Natur- oder Gnadengabe der Wahrheit in sich zu erwecken oder die Erweckung derselben zu verhindern im Stande wäre. Daraus erwächst aber nicht nur mitten im Heidenthume jene schon zugestandene Differenz des Gerechten und Ungerechten, des Aufrichtigen und Lügners, sondern auch in dem Momente der Anfassung durch die Predigt des Evangeliums ein Gegensatz der Gehorchenden und Ungehorsamen, der Gläubigen und Ungläubigen. Eine vollständigere biblische Theologie würde die Verfasser zu dieser relativen Betrachtung hingeführt haben. Da sie einmal die Allgemeinheit der Gnade und die Ernstlichkeit des Gnadenrufs gegen absoluten Particularismus vertheidigten, und den Stufengang von Glauben zu Glauben in den Getauften so schön darzustellen wußten, so hätten sie doch nun auch die Vorstellungen vom „Gehorsame des Glaubens," „aus der Wahrheit seyn und

nicht u. ſ. w." weiter erklären können, ohne den vorigen Grundſatz zu verleugnen, nach welchem freilich irgend ein Grad activer Capacität doch weder ein erwerbendes Werkverdienſt, noch eine Bewirkung des Gnadenſtandes abgeben konnte. Die Reformation hatte die große Aufgabe, die theils ganz aufgegebenen, theils verdunkelten und verzerrten Grundſätze der chriſtlichen Heilslehre in's Licht zu ſetzen und geltend zu machen. Sie waren noch, nicht ſo gar lange von den Häuptern der Schule verleugnet worden. Sie hatten z. B. im Hugo und Bonaventura noch ſtark genug ſich ausgeſprochen, minder angeſehene Lehrer nicht zu erwähnen. Die hier genannten Männer waren einverſtanden: esse (p. or.) vitium in mente et voluntate pugnans cum lege Dei; p. or. esse ignorantiam in mente, concupiscentiam in carne. Dagegen lehrten ſchon die Occamiſten: p. or. tantum esse reatum sine ullo vitio, fomitem tantum in corpore esse non vitium. Ein Franciscaner zu Cöln: rem bonam esse concupiscentiam, si carni praeciperetur non concupisces, perinde esset ac si Deus praeciperet soli et lunae ne lucerent. Wogegen Melanchthon[a]) einfach ſchlichtend: discerni debent substantia a Deo creata et ἀταξία, quae postea accessit. Chemnitz und Andrade führen einen Monheim an, der von den Cöllnern darüber verdammt wurde, daß er geleugnet, der Menſch im Zuſtande des Falles vermöge etwas Frommes und Reines durch die Natur zu vollbringen. Waren gegen die Verkleinerungen der Wahrheit erſt alle drei Grundſätze, der anerſchaffenen Urgerechtigkeit, der Erbſünde, als eines Unvermögens und einer böſen Richtung, der Rechtfertigung, als einer reinen Gnaden- und Glaubensſache, feſtgeſtellt — und an ihrer Feſtſtel-

a) Loci Comm. 1545. p. 106.

lung nach der Schrift fehlt nichts in irgend einer Urkunde der Reformation: so mochten nun bei weiterer Entwickelung die theologischen Zufälle eintreten, wie sie wollten, die Grundsätze standen fest. Sie besitzen noch jetzt diese Festigkeit, die von der Theologie in sofern unabhängig ist, als sie auf unmittelbare Erkenntniß des Wortes und Erfahrung des Geistes sich gründet. Zu den unausbleiblichen Zufällen gehörte es, daß jeder von jenen Grundsätzen, sofern er einzeln vertheidigt wurde, noch ohne allseitige Rücksicht auf den andern, also zuweilen in Zwischenverhandlungen, so ausgedrückt wurde, als ob die erbsündliche Kategorie weder die Verschlimmerung des Menschen bis zur Stufe des vitium acquisitum, noch die Anknüpfung eines göttlichen Actes der Gnade übrig lasse; zu den Zufällen, daß die Theologen den allezeit mißlichen Versuch machten, die fraglichen drei Grundsätze, zu denen sie ganz auf anderm Wege gelangt waren, auch von dem Standpuncte göttlicher Eigenschaftslehre in progressiver Methode zu construiren. Glücklicher Weise wird niemals ein individuelles System dadurch, daß von seinem Mittelpuncte aus eine große Gemeinschaft des Gedankens und der Sprache entstanden ist, sofort in seinem ganzen Bestande das System dieser Gemeinschaft. Der Gemeingeist der Schule oder Kirche verändert, verarbeitet, verwirft oder erneuert das Eigenthümliche, und dieses selbst ist es gar nicht, woran die Gemeinschaft hängt. Nun gibt es aber Schüler, Anhänger, die aus irgend einer Beschränktheit und Leidenschaft gerade den Buchstaben festhalten und die Treue in der Abwehr aller Vermittelungen und Auflösungen desselben suchen. Dadurch, daß die Concordienformel die Grundsätze der augsburgischen Confession aus den neu entstandenen Zufällen der Lehre gerettet und deren Einheit in Mitten entgegenstehender Lehrarten nachgewiesen, ist sie ein wichtiges Erhaltungsmittel der Reforma-

tion geworden; dadurch aber, daß sie in der Richtung auf echte Lehre Luther's und ängstlicher Abwehr melanchthon'scher Vermittelungen einen voreiligen Abschluß der Entwickelung, eine Präclusion der melanchthon'schen Richtung beabsichtigt hat, ist sie auf eine freilich mit dem Vorgange des Concils von Trient und mit der Voreiligkeit der Philippisten, so wie mit der Lage der Wissenschaft in jener Zeit zu entschuldigende Weise aus der größern und dauerndern Gemeinschaft der Reformation herausgetreten, und der Anfang einer Mischnah des Protestantismus geworden, die sich keine allgemeine Anerkennung erwerben durfte. Sie hat sie auch nicht erlangt. Die sie nicht annahmen, konnten es ihr danken, daß sie die Uebertreibungen des Flacius und Agricola beseitigt, daß sie die Abwehr der römisch-scholastischen Einsprüche gegen die Reformation verstärkt, aber sie konnten dennoch ihre hinreichende Concordia an der augsburgischen Confession selbst haben. So ist es nun mit dem Protestantismus in diesem Puncte. Wir wollen zusehen, wie im Lichte der möhler'schen Symbolik. Nach dem, was früher vorgekommen, befremdet es uns nicht mehr, den Bericht aus den fortlaufenden Bekenntnissen zerstückelt, auf Erkenntniß des protestantischen Gemeinsinns keinen, auf das Streitige zwischen Luther, Calvin, Zwingli vielen Fleiß, besonders auch auf Nachweisung der literarischen Scandale unter den Protestanten vielen Fleiß verwandt zu sehen, gleichviel ob sie die Sache betreffen oder nicht. Es wäre ganz im Geiste der vulgären Polemik, die wir glaubten mit Möhler einen Augenblick vergessen zu können, wenn wir den witzigen Einfällen Zwingli's einige Geschichten aus dem Verlaufe des trienter Kirchenraths an die Seite stellten, oder einige theologische Albernheiten aus der Confutation des augsburgischen Bekenntnisses und dergleichen. Wie gesagt, nach dem, was schon vorgekommen, erwartet man schon, die

Erbsündenlehre der augsburgischen Confession, nachdem sie aus dem 2. Artikel aufgegriffen worden, nicht aus ihr selbst, sondern aus der Concordienformel, die sich ihr doch unterwirft und ein beschränktes Ansehen hat, am meisten aus Luther's Privatschriften, ja aus Flacius, dem doch die Concordienformel widerspricht, erklärt oder gedeutet zu finden. Dieses willkürliche Spiel mit Nachweisung des Protestantismus in dem fraglichen Dogma wird freilich ganz offen getrieben. Gelegentlich und am Schlusse der Darstellung eines Hauptmoments erfährt man, daß die Confessionen auch ganz anders lauten, oder daß die lutherische Seite von Flacius an eine rückgängige Bewegung gemacht, gleich als ob Flacius bis dahin die Bewegung des Ganzen inne gehabt und dargestellt hätte. Jeder Kenner muß und wird einsehen, entweder war der Protestantismus gar nicht als Einheit zu fassen, oder alle jene abweichenden Erscheinungen waren erst mit einzurechnen, wenn das allenthalben sich Gleichbleibende zum Vorscheine gebracht werden sollte: allein diese Einsicht hat eben nur der Kenner; bei den Unkundigen thut denn doch die entgegengesetzte Methode auch ihre Wirkung. Dazwischen wird zu vermuthen gegeben, in welcher unheimlichen Lage sich Luther befunden haben müsse (S. 47. 2. Ausg.), als er die Keime seiner neuen(?) Lehre von der Erbsünde empfing, während er glaubte, Gott sey es, der das Böse bewirke. Luther, wie er sich in Schrift und Leben ausgesprochen, wird schwerlich Hrn. Dr. M. viel von der Unheimlichkeit verrathen; das aber verräth er Allen, die irgend ihm nahe kommen, wie heimlich es ihm zu Muthe gewesen, nachdem er aufgehört hatte, Gerechtigkeit und Vergebung in der Congruenz der Werke, und in der mönchischen Anstrengung zu suchen, und angefangen, sich an mehr als gratia prima mit mehr als fides informis oder formata anzuschließen. Es kommen

2191764

noch mehr dergleichen erbauliche Bemerkungen in dem wissenschaftlichen Buche der Symbolik vor, die wir übergehen. Nur das Eine erwähnen wir noch. Der Hr. Verf. erkennt das tiefe Gefühl von Erlösungsbedürftigkeit, aus dem die Lehre der Reformation hervorging, mit Freudigkeit an; sie sey aber nur da, wo man gar nicht denke, im Stande, eben dieses Gefühl rege zu erhalten; sobald man die Lehre denken wolle, vereitle sich von selbst ihr ganzer religiöser Werth S. 49. Irgend eine höhere geistige Thätigkeit habe keinen Theil genommen an ihrer ersten Zusammensetzung S. 49. Die helvetische Confession—als sie nach unserm obigen Berichte mit Hindeutung auf Luther die Ausdrücke „Klotz u. s. w." in Anspruch nahm—hatte eine Ahnung der tiefen, mit keinem Worte hinlänglich zu bezeichnenden Verkehrtheit, von welcher die Reformation ausging. S. 67. — Oben war es ein tiefes Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit, aus der sie als Lehre entstand, hier ist es eine tiefe Verkehrtheit, nämlich eine mehr als manichäische über das Verhältniß des Bösen zum Guten. Man sieht, der Verf. ist seiner Sache sehr gewiß, wenn er unsere Lehre der Geist- und Gedankenlosigkeit anklagt. Ihm zufolge ist sie absurd, 1) weil sie aus dem gefallenen Menschen natürliche Kräfte, die sittlich-religiöse Anlage, die Vernunft und Freiheit heraus- und wegnimmt, 2) weil sie dem also beraubten Menschen etwas Wesentliches und Natürliches ansetzt, nämlich die Bosheit, die aller Thatsünden Mutter ist. Wie beweist nun Hr. Dr. M. das Erste? denn da die protestantischen Symbole alle ohne Ausnahme dem gefallenen Menschen feierlich und ausdrücklich Vernünftigkeit, Willkür, Kunde des höchsten Wesens zugestehen, und selbst die Concordienformel, in der die Absurdität am festesten sitzen soll, behauptet, quod homo etiam ante conver-

sionem sit creatura rationalis, quae intellectum et voluntatem habeat, viel beſſer und viel ſchlimmer als ein truncus: ſo ſcheint der Beweis nicht ſo ganz nahe zu liegen. Und daß die Proteſtanten eben nur Widerſprechendes, d. h. nichts behauptet hätten, will der Verf. wenigſtens hier nicht ſagen. Zwei bis dreimal wird von ihm ein Beweis erſchlichen. Erſtlich gilt es das Wort integer. Dieß Wort bedeutet bekanntlich nicht nur ganz, vollſtändig, ſondern auch unverſehrt, unverdorben. Nun hatten weder die Scholaſtiker, noch die Reformatoren ſich beim Gebrauche deſſelben genug vorgeſehen, wenn ſie ſetzten oder verneinten, naturalia manssisse integra. Der Proteſtant, wenn er den Satz leugnet, verſteht alſo nicht nothwendig darunter zwei dona, deren eines geblieben, während das andere abhanden gekommen, ſondern jede Gabe hat dadurch etwas verloren, daß ſie verdorben worden iſt. Das andere Mal iſt von aptitudo die Rede. Die Concordienformel leugnet dem gefallenen Menſchen ab, daß er die aptitudo für die heilwirkende Gnade in ſich aus ſich ſelbſt zu erzeugen vermöge. Da ſieht man, erinnert Hr. Dr. M., daß die geiſtige, ſittlich-religiöſe Anlage ſelbſt geleugnet werden will, denn Calvin und beſonders Thomas von Aquin lehren uns, aptitudo ſey im Gegenſatze von actus geſagt, consistit in ipsa natura mentis, quae est communis omnibus hominibus. Iſt denn aber nicht deutlich genug, daß die Concordienformel eine aptitudo, die nur in natura mentis beſtehen würde, dem Menſchen überall, nur nicht die ſtrigel'ſche aptitudo, nämlich die, die dem geiſtig ſtrebſamſten Menſchen ganz fehlen kann, irgend einem Menſchen zugeſteht, der ſie nicht ſchon durch Gnadenwirkungen erlangt habe? Endlich betrifft es die imago divina. Die proteſtantiſchen Symbole erklärten dieſe Vorſtellung nicht ganz auf gleiche Weiſe; einige von der Anlage und Beſtimmung, andere von der im urſprünglichen Stande ſchon einmal Statt findenden guten Beſtimmtheit, daher

denn wieder andere in zwiefachem Sinne schon hier das Wort nahmen. Die Concordienformel nun behauptet die amissio seu privatio imaginis divinae, weil sie den Begriff des Ebenbildes aus dem N. T. auf die Genesis überträgt, worüber im ersten Artikel die Rede gewesen. Allein sie erklärt gleicherweise, wie Melanchthon in der Apologie das Ebenbild durch iustitia originalis, die zwar anerschaffen ist, aber sich eben so, wie andere Bestimmtheiten, von ihrem Substrate, der geistigen vernünftigen Natur, unterscheiden läßt. Daher denn der Schluß: die Protestanten lehren den Verlust des Ebenbildes, also den Verlust der Vernünftigkeit, sehr voreilig lautet, um so mehr, weil dieselben in einem andern Sinne das Ebenbild unverloren seyn ließen, ohne dadurch eine Aenderung in der Lehre vom Urstande oder von der Erbsünde hervorzubringen. Doch die Hauptsache ist diese: die Protestanten nehmen dem gefallenen Menschen alles sittlich-religiöse Vermögen in Bezug auf res spirituales et divinae; er besitzt nur Kräfte der Vernunft und Freiheit, die sich auf die iustitia civilis, auf die res rationi subiectas beziehen. Will nun Hr. Dr. M. unser Bekenntniß der Absurdität überführen: so muß er sie schlechterdings in dieser Unterscheidung nachweisen. Er muß biblisch, ethisch, psychologisch, oder wie er es meint zu können, darthun, daß es mit dem Gegensatze des psychischen Menschen und des geistlichen nichts sey, daß, da auch dem seelischen Menschen Vernunft, Verstand und Wille zukomme, kein Hinderniß in ihm angenommen werden dürfe, mit Maßen dasselbe zu erkennen und zu wollen, was der πνευματικὸς erkennt und will. Er muß offen und frei auf die Seite des Naturalismus hinübertreten, nachdem er die Sache des Supernaturalismus in der Urstandslehre tapfer verfochten, und erklären: dem Marc Aurel in seiner geistigen Vortrefflichkeit fehlt freilich die Taufe, und so kann er der Annahme nach nicht selig werden, aber die Idee, die in ihm lebt, ist dasselbe Ver-

mögen der Liebe, daſſelbe Wollen und Vollbringen der Art nach, welches der heilige Geiſt in den Wiedergeborenen wirkt. Er muß uns der Gedankenloſigkeit darin zeihen, daß wir die heidniſche ſittliche Entwickelung mit all ihrem edel- und großmüthigen Weſen, ja mit all ihren Reactionen gegen das Fleiſch für unfähig halten, die chriſtliche Geſinnung zu erzeugen oder die chriſtliche Erkenntniß in ſich zu hegen. Er muß zeigen, daß die Begriffe von spiritus, Geiſt, Vernunft, und von spiritus sanctus, geiſtlichem, göttlichem Leben, daß die Begriffe vom Edlen und vom Heiligen in der chriſtlichen Theologie eben ſo wenig als im kantiſchen oder irgend einem rationaliſtiſchen Syſteme einen ſpecifiſchen Unterſchied an ſich haben. Haben ſie dieſen Unterſchied an ſich, muß liberum arbitrium als pſychologiſche Freiheit und ethiſche, als Unabhängigkeit vom Naturzwange und als Sieg über fleiſchlichen Trieb unterſchieden werden, ſo iſt der negative kategoriſche Satz der Proteſtanten gerechtfertigt. Da nun Hr. Dr. M. über eine dergleichen Unterſuchung ganz trockenen Fußes hinweggegangen iſt, ſo können wir im Grunde über dieſes Stück noch gar nicht mit ihm handeln, und alles, was er von der Sinnloſigkeit des dieſſeitigen Dogma's rhetoriſirt hat, fällt vor der Hand noch auf ihn ſelbſt zurück. Denn daß er bemerkt, die von den Proteſtanten dem gefallenen Menſchen zugeſtandene Vernunft ſey ein bloßes Vermögen der Erkenntniß des Endlichen, oder daß er ihnen ſchuld giebt, mit dem geiſtlichen Vermögen zugleich die geiſtige Anlage für Gott zu leugnen, kann doch dieſe leere Stelle ſeiner Unterſuchung nicht ausfüllen. Die letztere Beſchuldigung iſt nun ganz ungegründet, da die Anlage für Gott und ſein Reich oder die Erlöſungsfähigkeit des Menſchen nicht wegfällt, weil ihr das Vermögen abgeſprochen wird, ſich zu den Functionen, die ihr in der Erlöſung zukommen, ſelbſtſtändig und ohne die Erlöſung zu entwickeln. Die erſtere Bemerkung aber zer-

noch mehr dergleichen erbauliche Bemerkungen in dem wissenschaftlichen Buche der Symbolik vor, die wir übergehen. Nur das Eine erwähnen wir noch. Der Hr. Verf. erkennt das tiefe Gefühl von Erlösungsbedürftigkeit, aus dem die Lehre der Reformation hervorging, mit Freudigkeit an; sie sey aber nur da, wo man gar nicht denke, im Stande, eben dieses Gefühl rege zu erhalten; sobald man die Lehre denken wolle, vereitle sich von selbst ihr ganzer religiöser Werth S. 49. Irgend eine höhere geistige Thätigkeit habe keinen Theil genommen an ihrer ersten Zusammensetzung S. 49. Die helvetische Confession—als sie nach unserm obigen Berichte mit Hindeutung auf Luther die Ausdrücke „Klotz u. s. w." in Anspruch nahm—hatte eine Ahnung der tiefen, mit keinem Worte hinlänglich zu bezeichnenden Verkehrtheit, von welcher die Reformation ausging. S. 67. — Oben war es ein tiefes Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit, aus der sie als Lehre entstand, hier ist es eine tiefe Verkehrtheit, nämlich eine mehr als manichäische über das Verhältniß des Bösen zum Guten. Man sieht, der Verf. ist seiner Sache sehr gewiß, wenn er unsere Lehre der Geist- und Gedankenlosigkeit anklagt. Ihm zufolge ist sie absurd, 1) weil sie aus dem gefallenen Menschen natürliche Kräfte, die sittlich-religiöse Anlage, die Vernunft und Freiheit heraus- und wegnimmt, 2) weil sie dem also beraubten Menschen etwas Wesentliches und Natürliches ansetzt, nämlich die Bosheit, die aller Thatsünden Mutter ist. Wie beweist nun Hr. Dr. M. das Erste? denn da die protestantischen Symbole alle ohne Ausnahme dem gefallenen Menschen feierlich und ausdrücklich Vernünftigkeit, Willkür, Kunde des höchsten Wesens zugestehen, und selbst die Concordienformel, in der die Absurdität am festesten sitzen soll, behauptet, quod homo etiam ante conver-

sich denn wohl jener edle, harmlose languor der adamitischen Menschennatur gefallen lassen müssen. Doch wir kommen von der Sache ab. Diese liegt so, daß Hr. Dr. M. wiederum sich mit seiner Kritik auf einen Begriff von der Erbsünde wirft, der nirgends symbolisch existirt, die Sünde = Wesen des Menschen, dagegen den wirklichen Begriff corruptio mit keinem Finger anregt. Das einzige Mal, wo die Reformation jenen von Luther und Flacius gebrauchten Ausdruck zur Sprache bringt, Sol. Decl. art. 1. erklärt sie erstlich im Sinne Luther's dahin, daß der Mißbrauch unmöglich wird, der damit sonst hätte getrieben werden können, und zeigt zugleich, daß es weit richtiger sey, die Erbsünde als das Verderben der menschlichen Natur vorzustellen. Aus dem Begriffe der Schöpfung und des Geschöpfs, der Menschwerdung des Sohnes Gottes, der Auferstehung des Leibes u. s. w. folge schon, daß die manichäische Lehre verwerflich sey. Man solle also die Zweideutigkeiten des Sprachgebrauchs entfernen. Zuweilen werde Natur genannt, was nur Beschaffenheit und Disposition sey, ohne daß man dabei an Substanz zu denken habe. In diesem Sinne der von Thatsünde zu unterscheidenden Corruption der Natur habe Luther geredet, was in die Augen springe, da er die Erbsünde eben sowohl als accidens und qualitas bezeichne. Substanz in der Bedeutung seines dialektischen Unterschiedes von accidens sey nur Gottes Wesen und die Creatur, das absolute oder bedingte Gute, aber das bedingte Gute, die menschliche Natur, sey möglicher Weise nicht nur geschwächt, sondern auch verdorben. Und da nun eben dieser Begriff der Corruption von allen Stimmen der Reformation allein und ausschließlich behauptet wird, so ist der verehrliche Gegner, so lange er sich auf denselben noch gar nicht eingelassen hat, wie die Gerichtsordnung sich ausdrückt, angebrachtermaßen abzuweisen.

Dasselbe gilt, wenn die pragmatische Geschichtsbetrach-

tung, wenn die Fähigkeit, das sittliche Schöne und die Spur der religiösen Anlage im Heidenthume anzuerkennen, dem Protestantismus abgesprochen werden will. Von denjenigen beider Denkarten, deren eine immer den größten Unterschied der Menschen in der Geistesrichtung bestehen läßt, deren andere nach den Beziehungen auf äußere Gemeinschaft und empirische Weihe am meisten scheidet, hat immer die erstere die größeste Neigung und Fähigkeit gezeigt, auf alles Geistige und Religiöse im Menschenleben anerkennend und schätzend einzugehen. Man weiß, welche unauflösliche Grenze der Gnosticismus des Alterthums zwischen Psychikern und Pneumatikern zog, und doch welche reiche und schöne Betrachtungen über das psychische Menschenleben sind den Gnostikern gelungen! Das Christenthum selbst nun und mit ihm der Protestantismus erklärt diesen Gegensatz für auflöslich und für nicht ursprünglich. Calvin schließt so: wie herrlich ist die menschliche Natur, wie reich von Gott ausgestattet, wenn sie sogar in ihrem Verderben noch so treffliches hervorbringt, als man bei so vielen Heiden findet. Melanchthon bezeugt: die edlen Werke und Tugenden eines Scipio oder Themistokles müssen auch als von dem Gotte gewollt und geschenkt angesehn werden, von dem alles Gute kommt. Loco. 1545. S. 110. Denn die Wirkungen des Schöpfers und Erhalters der sittlichen Natur bleiben ungekränkt, wenn sie von denen des Erlösers unterschieden werden. Aber Christenthum und Heidenthum sind entweder gar keine specifischen Unterschiede der geistigen Kraft und Richtung, oder das ist ein universalistischer Grundirrthum, der bei der Bekämpfung des Jansenismus von Rom aus begünstigt wurde, daß es auch außer und vor dem Glauben an Christus Erweisung und Wirkung der Gnade gebe. Die Constitution unigenitus verdammt die Sätze, nullae dantur gratiae nisi per fidem, extra ecclesiam nulla conceditur gratia. Wenigstens hätte müssen, wenn die Gnade

irgendwo als wirkend angenommen wurde, auch der Glaube als empfangend, und wenn beides, auch das Heil als bewirkt gesetzt werden in einem gewissen Maaße. Gibt es denn auch Heil außer der Kirche? Dieß schwerlich nach den kirchlichen Bestimmungen, denen Herr D. M. folgt. Und wenn nun doch Gnade, aber weder Glauben noch Heil, so sind die armen Heiden hier und dort nicht besser oder gar schlimmer bedacht als vorher. Doch diese so ganz leere Streitigkeit hätte erst ihren Sinn bekommen, wenn die oben vermißte Untersuchung des specifischen Unterschiedes von geistiger Anlage und geistlicher Fähigkeit zu Stande gekommen wäre. Dann würde es auch mehr Bedeutung erhalten, daß der Verfasser durch die diesseitige Lehre den Unterschied der Erb- und Thatsünde für aufgehoben erklärt. In wirklichen Sünden entwickelt sich nach protestantischer Vorstellung die erbliche Sünde. Also, schließt Herr D. M., kommt den ersteren Nothwendigkeit, Gleichheit, aber keine Zurechnungsfähigkeit noch Eigenthümlichkeit zu. Gleich als ob nicht das Vermögen der Willkür, das Vermögen, den einzelnen Gelüsten, die aus dem Fleische kommen, zu widerstehen, nicht zu stehlen, nicht zu morden, nicht zu beleidigen, oder das Vermögen der iustitia civilis laut dem einhelligen Bekenntnisse der Protestanten dem psychischen Menschen zugestanden würde. Und dennoch ist alles Sündigen der That und Wirklichkeit, wie ja schon aus dem einfachen Gegensatze von ἁμαρτία und ἐπιθυμία Röm. 7. folgt, eine Entwickelung der Ursünde. Kann das Stätige und Unstätige Einer Art ganz außer Zusammenhang gestellt werden? Die Sünden sind sich gleich und ungleich, beides ist von Protestanten verneint und bejahet worden, und daß von dieser Seite ebenso wenig dem Protestantismus beizukommen sey, mag jeden die Ausführung lehren, die sich z. B. Declar. Thorun. de peccato 8. 9. findet. Eine der schwersten Verdrehungen einer deutlichen Lehre hat sich Hr. Dr. M. ganz am Schlusse die-

ſes Hauptſtücks gegen Zwingli zu Schulden kommen laſſen. Zwingli erklärt die Sünde Adams aus φιλαυτία und begreift nun demgemäß auch das Poſitive der fortgeerbten Sündhaftigkeit, folglich auch das in den daraus ſich entwickelnden Thatſünden Gleichartige als Selbſtſucht. Dieſe Darſtellung, erinnert der Verfaſſer, erkläre nichts, und ſey dabei echt proteſtantiſch, indem ſie Gott zum Pflanzer und Urheber des Böſen mache. Warum erklärt ſie nichts? Weil die Eigenliebe als die Urſache der erſten Sünde ſchon vor dem Falle in Adam war. Wann und wo hat das Zwingli geſagt? Zwingli begreift die Geſinnung der Thatſünde Adams als Eigenliebe, und es iſt beides bekannt, daß darüber hinaus noch nie hat die Sünde und ihr Anfang erklärt werden können, und daß die Erklärung allezeit halb und nichtig blieb, wenn ſie bis dahin nicht vorſchritt und eben nur die Sinnlichkeit anklagte. Aber noch einmal: wo ſagt Zwingli, daß die Eigenliebe verborgener Weiſe ebenſo urſprünglich in Adam war, wie ſie jetzt es in Adamskindern iſt? Dieß dichtet ihm Herr D. M. ganz aus freien Stücken an. Die φιλαυτία überſetzt er ihm anfangs Selbſtliebe, ſpäter erſt Eigenliebe. Da nun die Selbſtliebe das Natürliche iſt, ſo ſcheint die erſte Ueberſetzung eben dazu dienen zu ſollen, daß man Zwingli'n ſo verſtehe, wie ihn der Verfaſſer auslegt, alſo mißverſtehe.

Dritter Artikel.

Von der Rechtfertigung.

Seit Absendung des zweiten Artikels habe ich die große Befriedigung genossen, welche Marheineke's Recension der möhler'schen Symbolik und die gegen dasselbe Buch gerichtete Darstellung des katholisch-protestantischen Gegensatzes von D. Baur einem nach aufrichtiger, gründlicher und kräftiger Polemik verlangenden Leser gewähren. Und zwar hat Hr. D. Marheineke auf alle vorliegende Schlagpuncte des Streits mit so sichrer Hand getroffen, und Hr. D. Baur mit so durchdringender Genauigkeit das ganze Gewebe durchprüft und jeden Fadens Unhaltbarkeit dargethan, daß ich mich gern zurückziehen und meinen bisherigen Beitrag als ein Bruchstück das Seine wirken lassen möchte. Indessen erkenne ich wohl, daß es ja nicht bloß auf Entkräftung eines individuellen Angriffs, sondern auf den damit zusammenhängenden gemeinsamen Anbau der Wissenschaft ankommt, und will deßhalb, da ich einen andern Weg der Verhandlung eingeschlagen habe, auch ferner, was ich noch Eigenthümliches beizutragen weiß, nicht unterdrücken.

Den ersten Anlauf gegen die protestantische Lehre von der Rechtfertigung nimmt Hr. D. Möhler mit dem kühn hingeworfnen Vorurtheile: unser Begriff von der Rechtfertigung sey zu äußerlich, unser Begriff von der Kirche zu innerlich. Nämlich die Gerechtigkeit Christi findet der Gläubige außer sich, das ist ein zu äußerliches, und die Kirche ist die Gemeinschaft der Heiligen, der

Gläubigen, das ist ein zu innerliches. Ein Protestant dürfte sich dagegen das Verhältniß so vorstellen: die römischkatholische Lehre von der Kirche gelangt eben deßhalb, weil sie nicht von dem Innern ausgeht, zu dem Innerlichen gar nicht; der protestantische Begriff von der Rechtfertigung aber ist nur in soweit äußerlich, als es äußerlich heißen kann, sich im Glauben auf Gott zu richten, aus dem Gefühle des eignen Werthes und Vermögens heraus und auf die Gemeinschaft des Herrn im Glauben einzugehen. Denn in der Subjectivität, als Glaube und als die im Glauben zugeeignete Gerechtigkeit ist die Rechtfertigung doch innerlich genug, und unterscheidet sich gerade in dieser Innerlichkeit von dem, was die Theologie der Gegner unter demselben Worte versteht, von der bloß äußerlichen Aneignung durch das Sacrament der Taufe. Nicht der Glaube ist laut dem trienter Decrete die causa instrumentalis iustificationis, sondern das Sacrament des Glaubens, die Taufe. Und alle Gegensätze beider Kirchen, die es in diesem Artikel gibt, beruhen wieder darauf, daß die katholische sich die Heilsordnung nach den Momenten des kirchlichen Lebens, also von Außen her construirt a). Von Außen her kommt es, daß man vor der fides als fiducia (ἔχοντες παῤῥησίαν Hebr. 10, 19.) erschrickt, denn die fiducia scheint den Christen zu selbstständig, nämlich zu unabhängig vom Schlüssel zu machen; von Außen her, daß die Buße aus den drei uncoordinirbaren Dingen, Zerknirschung, Mundbeichte und Genugthuung des Werks bestehen soll; das Vorgewicht des äußerlichen macht es, daß das Sacrament ex opere operato wirkt, und daß der Glaube, der sich auf das Wort

a) Apol. Aug. Conf. art. 2. bemerkt daher Melanchthon: Adversarii nusquam possunt dicere, quomodo detur spiritus sanctus. Fingunt sacramenta conferre spiritum sanctum, ex opere operato, sine bono motu accipientis, quasi res otiosa sit donatio spiritus s.

der Verheißung unmittelbar hinrichtet, im Grunde ganz ignorirt oder nur als die ganz gemeine Voraussetzung der Rechtfertigung behandelt wird. Gemahnt durch die Reformation haben sich allerdings die Väter von Trient bemühet, die Heilsordnungsbegriffe wieder mit dem göttlichen Worte in der heiligen Schrift und mit dem christlichen Bewußtseyn zu verknüpfen; sie haben mit starker Betonung gesagt, **fides est initium, fundamentum, radix iustificationis** und dergleichen, aber immer hinzugefügt, „weil *nicht ohne* den Glauben Gottgefälligkeit und Seligkeit zu erlangen ist." So fällt ihnen der Glaube immer wieder in das bloß Präparatorische zurück. Sie hielten sich an den Standpunct der Scholastiker, deren Lehre von der Heilsordnung auch ihrer ganzen Fassung und Stellung nach nur Sacramentslehre ist. Den Scholastikern ließ, mochten sie auch noch so wenig pelagianisch gesinnt seyn, das kirchliche Leben in seiner ganzen unantastbaren Bestimmtheit nichts andres zu, da es nicht die Uebung, Vermittelung, Erscheinung des christlichen geblieben, sondern das Gesetz Christi, der Weg des Heiles selbst geworden war. Wenn man wissen wollte, was Bekehrung und Buße sey, mußte man es aus der Kirchenbuße, wie sie allmählich sich gestaltet hatte, begreifen: die unendliche Verwirrung und gänzliche Unbestimmtheit, in welche die Begriffe von **poenitentia, satisfactio, bona opera, remissio peccatorum, fides, iustificatio, poena** gerathen sind, rührt eben daher, daß die Scholastik sie aus dem kirchlichen Thun und Leiden sich entwickeln wollte und mußte, so daß einem jeden solchen Begriffe das Aeußerliche angeboren blieb, welches sich nun, je nachdem es nöthig schien, dem Innerlichen vor-, bei- und unterordnete. Die bloße Geschichte der Kirchenbuße von Tertullian bis zu Tetzels Ablaßpredigt reicht zum Beweise hin, daß, wenn einmal der Begriff der Kirche vom Aeußerlichen anfängt, auch der Begriff der Rechtfertigung und der ganzen Heilsordnung ein äußerli-

tung, wenn die Fähigkeit, das sittliche Schöne und die Spur der religiösen Anlage im Heidenthume anzuerkennen, dem Protestantismus abgesprochen werden will. Von denjenigen beider Denkarten, deren eine immer den größten Unterschied der Menschen in der Geistesrichtung bestehen läßt, deren andere nach den Beziehungen auf äußere Gemeinschaft und empirische Weihe am meisten scheidet, hat immer die erstere die größeste Neigung und Fähigkeit gezeigt, auf alles Geistige und Religiöse im Menschenleben anerkennend und schätzend einzugehen. Man weiß, welche unauflösliche Grenze der Gnosticismus des Alterthums zwischen Psychikern und Pneumatikern zog, und doch welche reiche und schöne Betrachtungen über das psychische Menschenleben sind den Gnostikern gelungen! Das Christenthum selbst nun und mit ihm der Protestantismus erklärt diesen Gegensatz für auflöslich und für nicht ursprünglich. Calvin schließt so: wie herrlich ist die menschliche Natur, wie reich von Gott ausgestattet, wenn sie sogar in ihrem Verderben noch so treffliches hervorbringt, als man bei so vielen Heiden findet. Melanchthon bezeugt: die edlen Werke und Tugenden eines Scipio oder Themistokles müssen auch als von dem Gotte gewollt und geschenkt angesehn werden, von dem alles Gute kommt. Loco. 1545. S. 110. Denn die Wirkungen des Schöpfers und Erhalters der sittlichen Natur bleiben ungekränkt, wenn sie von denen des Erlösers unterschieden werden. Aber Christenthum und Heidenthum sind entweder gar keine specifischen Unterschiede der geistigen Kraft und Richtung, oder das ist ein universalistischer Grundirrthum, der bei der Bekämpfung des Jansenismus von Rom aus begünstigt wurde, daß es auch außer und vor dem Glauben an Christus Erweisung und Wirkung der Gnade gebe. Die Constitution unigenitus verdammt die Sätze, nullae dantur gratiae nisi per fidem, extra ecclesiam nulla conceditur gratia. Wenigstens hätte müssen, wenn die Gnade

Leser den Rechnungsfehler wahr, den hier Hr. M. sich zu Schulden kommen läßt. Er rechnet folgendermaßen. Eins und Eins, nämlich Sache und Bild oder Sache im Bilde thut Zwei; nun aber Eins von Zwei, oder das Bild vom Sach-Bild abgezogen, bleibt — Zwei, nämlich bleiben zwei Sachen. Seit wann rechnet man wohl so? Das göttliche Handeln wird im Alterthume im Bilde des menschlichen, z. B. im Bilde des menschlichen Gerichtswesens vorgestellt. Wohlan! dieß geschieht in alter und neuer Sprache, und Gerhard hat auch schwerlich geglaubt, daß der vernichtete Schuldbrief in Pergament existirt habe. Wenn wir uns nun die mannichfaltigen Vorstellungen vom richterlichen Handeln Gottes entsinnlichen und den Begriff von diesem Handeln gewinnen, so muß das Facit doch eben im Begriffe vom göttlichen Richten in seinem Unterschiede vom menschlichen oder in seiner Einheit mit diesem bestehen. Unserm Verf. scheint es anders. Die Vorstellungen vom göttlichen Lossprechen geben, wenn sie entsinnlicht werden, den Begriff der göttlichen Reinigung des menschlichen Willens, oder vielmehr den Doppelbegriff der Sündenvergebung und der Heiligung. Gott spricht den Sünder los, das heißt, 1) er erläßt ihm die Strafe, und weil dieß etwas zu äußerliches wäre, wenn es für sich den Inhalt der Vorstellung ausmachen sollte, 2) er macht ihn vom Bösen selbst los. Ist denn etwa die göttliche Sündenvergebung nichts für sich, oder das bloße Bild von der Heiligung, oder auch dann etwas bloß äußerliches, wenn sie dem Glauben zu Theil wird, wenn sie das Gefühl der Kindschaft und Unschuld wirkt? Nein. Sie ist selbst nach D. M. ein zugleich innerliches, aber kein solches Innerliche, welches nun auch ein besonderes äußerliches in der biblischen Vorstellung an sich hätte. Der Mißverstand der biblischen Lehrart ist also auf Seiten des Verfassers. Denn die Befreiung von der Sünde selbst kann der Natur der Sache nach nimmermehr unter

dem Bilde des richterlichen Handelns vorgestellt werden; überhaupt kann ein und daſſelbe Bild nicht zwei Sachen und nicht das vorſtellen, was es eben gar nicht vorſtellt. Etwas ganz anderes wäre es, wenn der Verf. behauptete: die Schrift ſondert, was gar nicht zu ſondern iſt, oder im wirklichen Seyn nur mit dem zuſammen ſeyn kann, was durch die Vorſtellung noch ausgeſchloſſen bleibt. Darauf wäre denn zu erwidern: was aber nothwendig zuſammen iſt, oder was nothwendig aus einem andern oder auf ein andres folgt, das hat eben deßhalb das Recht, von dieſem anderen als das erſte oder zweite unterſchieden zu werden. Die Auskunft, welche von der erneſti'ſchen Schule über die vocabula oeconomiae salutis und über die Aemter Chriſti gegeben wurde, gewährte der Dogmatik eine nur einſeitige Berichtigung. Die mechaniſche Theilung war nun beſeitigt, aber an die Stelle des Vielen ein bloßes Einerlei geſetzt. Ein ähnliches iſt es mit der Synonymik der Worte δικαιοῦν, καθαρίζειν, τελειοῦν, ἁγιάζειν, ἀπολούειν; ſie lehrt, daß mit jedem die Ganzheit und Allgemeinheit des ethiſchen Heils ausgedrückt werden kann, und doch nicht weniger, daß jede dieſer Vorſtellungen, von einem beſondern äußern Verhältniſſe hergenommen, auch zunächſt einem beſondern Momente der Erlöſung zugehört. Wie könnte es auch anders ſeyn, da die Schrift eben ſowohl wie das Bewußtſeyn das Heil des Sünders nicht bloß im Gegenſatze des Unheils oder des unerlöſten Zuſtandes, ſondern auch als ein in ſich mannichfaltiges, ſich entwickelndes erkennen läßt, und zuweilen wie 1 Cor. 1, 30. σοφία, δικαιοσύνη, ἁγιασμὸς, ἀπολύτρωσις, oder Röm. 8, 30. u. a. eben die Folge und den Entwicklungsgang zum Gegenſtande der Lehre macht. Auf's allernothwendigſte muß ſich der Unterſchied der heiligenden und rechtfertigenden Gnade dann herausſtellen, wenn es eben in der Natur der Sache liegt, daß jene dieſe zu ihrer Vorausſetzung habe, und daß eben Niemand anders als durch die geglaubte

Gerechtigkeit die Gerechtigkeit der Liebe erlange oder durch die Rechtfertigung, welche individuelle Versöhnung ist und an sich nichts weiter ist, der Heiligung theilhaftig werde. Noch ganz abgesehn vom dogmatischen Werthe des beiderseitigen Kirchenbegriffs darf man der protestantischen Lehrart eine viel vollkommnere Angemessenheit zum biblischen Sprachgebrauche zuschreiben, als der scholastischen, welche weder ihre Anschließung an die lateinische Vermittlung des griechischen und hebräischen noch ihre außerhalb der exegetischen Theologie gewonnene Ausbildung verleugnen kann. Die Justification ist nach dem tridentinischen Sprachgebrauche Sündenvergebung und Heiligung oder Erneuerung des inwendigen Menschen, sie ist auch absolutio und iustificatio, damit ganz vorzüglich das positive Moment der mitgetheilten Gerechtigkeit hervortrete; in der Justification werden die Verdienste des Leidens Christi mitgetheilt; in der Justification die fides, spes, charitas, = Gerechtigkeit eingegossen — wenn nun demnach δικαιοῦν a) im N. T. erklärt wird, so ist nicht abzusehn, wie die Bibel verstanden und eine Theologie des Paulus aufgestellt werden soll. Bellarmin war natürlich in demselben Mißbrauche der Bibelsprache befangen, wenn er von

a) Chrysost. noch richtig: δίκαιον ἀποφαίνειν. Augustin aber, auch hier das Organ des Latinismus, verwirret, obgleich er den Gedanken mehrentheils richtig faßt, den Sprachgebrauch. Indessen denkt er sich de spir. et lit. Cap. XVI. noch beides, 1) quid enim est aliud iustificati quam iusti facti, 2) aut certe ita dictum est iustificabuntur ac si diceretur iusti habebuntur, deputabuntur. Er erläutert den Doppelsinn mit sanctificare, welches auch in sanctificetur nomen tuum anders zu nehmen sey, als sonst. Dagegen Op. imp. c. Iulian. II. iustificat Deus impium non solum dimittendo, quae male fecit, sed etiam donando caritatem, quae a malo declinat et facit bonum. Hier ist caritas Dei (Röm. 5, 5.) falsch aufgefaßt, nämlich als active Liebe der Gerechtfertigten, und daher der ganze sich durch das Mittelalter hinziehende Irrthum.

dem Mannichfaltigen gegen Calvin sprach, was sowohl zur Justification wie zur Seligkeit gehöre, und er hatte vom Worte Justification jetzt abgesehn nicht so ganz recht gegen jenen Reformator als Hr. D. M. S. 99. 2. A. voraussetzt, wenn er ihn mit den Sätzen, beati immaculati in via, qui ambulant in lege domini u. s. w, widerlegen wollte. Denn der Kanon des nicht ausgeschlossenen Andern kommt dem weit mehr zu Gute, der von dem Fundamente des Heils, als dem, der vom abgeleiteten Heile spricht. Daß der Glaube das fundamentum, die radix sey, erkannte die Synode von Trient an, nur gar nicht, daß die Justification, sofern sie mit dem Glauben gepaart wird, eben auch nur das Fundament und die radix des empfangnen Heiles abgebe, und so konnten keine schriftmäßigen Lehrweisen entstehen. Das aber würde Bellarmin nimmer sich erlaubt haben, wie unser Vf. zu behaupten, die göttliche Lossprechung von ihrem Anthropomorphismus befreit, sey eben die Losmachung von der Sünde selbst, wenn er auch noch so sehr im Worte Justification beides, absolutio und sanctificatio suchte. Nach dieser Verhandlung über Worte, die zwar schon sachlich ist, dürfen wir den wichtigern Fragen näher treten.

Nur noch das vorläufige Urtheil über die Reformatoren berühren wir, welches S. 82. d. 2. A. ausgesprochen ist, indem wir sonst die einleitenden Abhandlungen, die durch die Erörterung der Erbsünde schon hinlänglich beantwortet sind, auf sich beruhen lassen. „Ueberhaupt, meint d. Vf., wollte es den Reformatoren nicht gelingen, der aus dem Geiste des Menschen unvertilgbaren Idee der Zurechnung, worauf Kant sogar den seiner Ansicht nach einzig möglichen Beweis des Daseyns Gottes gründete, in ihrem Systeme eine haltbare Stelle aufzufinden." Ich will es den Kennern der kantischen Philosophie überlassen, sich mit der wunderlichen Notiz, Kant habe den einzig möglichen Beweis des Daseyns Gottes auf die Idee der Zu-

rechnung gegründet, zurecht zu finden; ich für mein Theil glaube, daß es mit dieser Notiz ohngefähr eben so steht, wie mit der daran geknüpften Behauptung. Denn so wie es Kanten nie beigekommen, als es ihm noch um einen solchen einzig möglichen Beweis zu thun war, an die Zurechnung zu denken, so ist es auch den Reformatoren nie mißlungen, eine Zurechnung zu lehren. Freilich haben sie diese Lehre nicht zur Zerstörung, sondern zum Hebel der Versöhnungs- und Rechtfertigungsbegriffe gebraucht, freilich haben sie sie nicht von dem Magister, sondern aus dem Worte Gottes hergenommen. Sie haben nicht mit den Gegnern Zurechnung der Sünde gelehrt, wo sie die Sünde selbst nicht stattfinden sahen, keine adamitische Schuld dem Menschen aufgeladen, der nur für schwach und matt hätte gehalten werden müssen, sie haben nicht zugerechnet zur Gerechtigkeit vor Gott, was überhaupt nicht ist oder was keine Gesinnung, sondern ein empirisches Thun ist, eben so wenig, was in all seiner objectiven Wohlgefälligkeit noch subjective Eitelkeit und Ungerechtigkeit an sich hat; sie haben nicht von Rechten und Verdiensten de congruo oder condigno geredet, wo von Gnade und Vergebung ausschließlich zu reden war; aber sie haben die Sünde, die thätliche sowohl als die des Antriebes und der Richtung, die läßliche sowohl als die tödtliche, dem Gesetze gegenüber mit größrer Strenge als ihre Gegner zugerechnet; sie haben sich nicht mit den überschüssigen Leistungen und stellvertretenden Verdiensten so ganz und gar verrechnet wie diese, sie haben aber die göttliche Vergeltung und die Beziehung des göttlichen Lebens auf göttlich zugesagte Belohnung vollkommen und so sehr anerkannt, daß sie hier sich sogar den Begriff des Verdienstes gefallen lassen a). Deßun-

a) Apol. III. Docemus bona opera meritoria esse, non remissionis peccatorum, gratiae aut iusificationis (haec enim tantum fide consequimur) sed aliorum praemiorum corporalium et spiritua-

geachtet ſtimmen Luther und Melanchthon dem Hrn. Dr. gewiſſermaßen bei, wenn er die unvertilgbare Zurechnungswahrheit gerade ihrem Glauben entgegenſtehen ſieht. Nämlich daß der Geiſt der pelagianiſchen Scholaſtik der Welt zur andern Natur geworden ſey, und daß die Weltweisheit unerleuchtet vom Worte Gottes auf der iustitia legis et rationis beſtehen und die iustitia Christi et fidei verkennen müſſe, daran hat Luther a) den Agricola, Melanchthon b) die Confutatoren nachdrücklich erinnert.

Abſichtlich genug führt Hr. D. M. eine gelegentliche Aeußerung Luthers über das Gewicht des Dogma's von der Rechtfertigung an — „fällt aber die Lehre, ſo iſt es mit uns gar aus" S. 71. 2. A. —; beſſer wäre es, er hätte die Aeußerungen der Kirche ſelbſt, z. B.

Art. Schm. P. II. Rom. 3, 24. statuimus, hominem per fidem iustificari absque operibus legis. De hoc articulo cedere aut aliquid contra illum largiri aut permittere nemo piorum potest, etiamsi coelum et terra corruant. — Et in hoc articulo sita sunt et consistunt omnia, quae contra papam, diabolum et universum mundum in vita nostra docemus, testamur et agimus. —

Helv. min. 12. in omni evangelica doctrina primum ac praecipuum hoc ingeri debet, sola nos dei misericordia Christique merito servari etc. Bohem. 6. Et hic sextus articulus (de iustificatione per fidem solam) apud nos omnium maxime principalis habetur, ut qui totius

---

lium, in hac vita et post hanc vitam, quia Paulus inquit: unusquisque recipiet mercedem iuxta suum laborem. — Mit der Sache, wenn auch nicht mit der Ausdrucksart ſind alle Stimmen des proteſt. Bek. einverſtanden.

a) Ep. 1527. de Wette III. 127. — Mundus et ratio non capit, quam sit cognitio ardua, Christum esse iustitiam nostram: ita operum opinio nobis incorporata, agnataque et innatùrata est.

b) Apol. III. non ignoramus, quantum haec doctrina a iudicio rationis et legis abhorreat. —

Christianismi ac pietatis summa est — proinde eum nostri omni diligentia et studio tractant — Sol. Decl. 3. Hic autem articulus de iustitia fidei praecipuus est (ut Apologia loquitur) in tota doctrina christiana — ſich und Andern recht vor Augen geſtellt. Sie würden ihn an die unumgängliche Nothwendigkeit erinnert haben, wenigſtens in Rückſicht dieſes Dogma's, ſtatt ſich in den Tiſch- und Gelegenheitsreden Luthers zu ergehen, die Bekenntniſſe ſelbſt ſprechen zu laſſen. Was die Rechtfertigung durch den Glauben und ihr Verhältniß zur Heiligung anlangt, erklärt ſich die Kirche von Anfang ſo ausführlich, beſtimmt und umſichtig, daß ſchwerlich eine Einwendung vom Standpuncte der Gegner aus gemacht werden dürfte, die ſie nicht vorgeſehn und ausdrücklich beſeitigt hätte. Sogar die kurzen anglicaniſchen Artikel, die doch XI—XV. ſchon alle Puncte umfaſſen und das congruum und die supererogatio treffend abweiſen, berufen ſich in dieſem Falle auf die ausführlichere Homilie de iustificatione. Das vierſtädtiſche, helvetiſche, franzöſiſche, ſchottiſche Bekenntniß fällt befriedigend aus; der Hauptgrund, der bibliſche Wort- und Sachgrund iſt deutlich hervorgehoben, und die Eigenthümlichkeit, mit der hin und wieder die Wiedervereinigung des getrennten iustus und sanctus vollzogen wird, entgeht dem ſchärferen Blicke nicht, ebenſo wenig der Verſuch, die Ordnung des angeeigneten Heils im Ganzen darzuſtellen. Allein die zugleich polemiſche und in dieſer Hinſicht ganz vollſtändige Darſtellung tritt in dieſer Reihe nicht, wohl aber in den drei claſſiſchen Abhandlungen, Augsb. Bek. 20. vergl. der abusus der Kloſtergelübde, Apol. art. II. und III. und Declaratio Thorunensis VIII. de gratia hervor. Die Augsb. Conf. begnügte ſich nicht, da, wo ſie die einfache Darſtellung chriſtlicher Lehrſätze beabſichtigte, art. IV—VI., das richtige Verhältniß von der Rechtfertigung zu ihren Mitteln und Früchten vorgeſtellt zu haben, ſondern widerlegte in ihren eigens gegen vulgäre Verleumdungen gerichteten

Sätzen XVIII—XXI. durch den zwanzigsten, den man nach dem deutschen authentischen Texte bei Tittmann lesen muß, das Vorgeben der sittlichen Abspannung der Menschen durch die evangelische Lehre, indem sie in zwei unterschiedenen Ausführungen, theils die dynamische, practische Natur des Glaubens, theils die mit dem Glauben erst gegebene Möglichkeit, Nothwendigkeit, Wahrhaftigkeit der guten Werke in's Licht stellte. Sie machte dabei schon die Bemerkung: „Solche unnöthige Werk (Walfarten, Feiern, Fasten, Brüderschaften, Indulgentien) rümet auch unser Widerpart nu nicht mehr so hoch als vor Zeiten, wiewoll sie dennoch ihre Irthumb nicht bekennen ꝛc." Nachdem nun die Confutation den Standpunct des Streits möglichst verrückt, und einen Schwarm von biblischen Stellen aufgeboten hatte, um die Nothwendigkeit und Unverwerflichkeit der guten Werke, die Niemand in Zweifel gezogen, zu beweisen, damit aber zugleich die Verdienstlichkeit derselben zur Erwerbung der Sündenvergebung zu erschleichen: wickelte Melanchthon den ganzen Streit in der Apologie von Neuem so vorsichtig und sorgfältig ab, daß kein moralisches oder biblisches Moment der gegenüberstehenden Lehren unerörtert blieb. Nur ließ er hin und wieder eine gewisse Unbestimmtheit nicht sowohl der Sache als der Worte iustificatio und regeneratio übrig, ein Fehler, den die Concordienformel verbesserte. Diese hatte über Rechtfertigung in zwo Beziehungen zu sprechen, in Bezug auf die Trennung der göttlichen und menschlichen Natur in der Bewirkung der Rechtfertigung und im Gegenstande der gläubigen Vorstellung, zugleich auf die Trennung der Lossprechung und Rechtfertigung, von welchen beiden Dingen in der osiandrischen Streitigkeit die Rede gewesen war, und dann in Bezug auf die nun schon festgestellte tridentinische Lehre. Jene Trennungen wurden mit hinreichenden Gründen für die Einheit wieder aufgehoben; alle Simultaneität oder Successiön des Glaubens

und der Liebe, oder der Contrition und Confession in Sachen der Rechtfertigung schroff und scharf abgewiesen, und dieß auf eine solche Weise, daß wenigstens die angenommenen Formeln den lebendigen Zusammenhang der Sündenvergebung und Erneuerung, oder der zugerechneten und inhärirenden Gerechtigkeit nicht mehr recht erkennen ließen, und die Gefahr entstand, den rechtfertigenden Glauben trotz den häufigsten Protestationen, die man desfalls einstreute, zu theoretisch zu fassen. Nicht ohne Grund behauptete daher die Declaratio Thorun., ohne dem protestantischen Dogma damit etwas zu vergeben, eine iustitia inhaerens in den Gerechtfertigten, wofür sich schon aus den früheren Bekenntnissen manches anführen ließ,—die Decl. Thorun., die auch in diesem Puncte einen Schlußstein des protestantischen Symbolums bildet, indem sie noch einmal in acht geschloßnen Sätzen die Ordnung des anzueignenden Heils entwickelt, und dann in achtzehn ausführlicheren die darüber bestehende Controvers theils vermittelt und löst, theils schärft und bestätigt. Aus keiner von diesen apologetisch-polemischen Quellen, geschweige aus ihrem Zusammenhange, hat Hr. M. die Darstellung unsrer Rechtfertigungslehre geschöpft; er hält sich an einige Zeilen der Concordienformel, die gerade sagen, daß die Gerechtigkeit außer uns sey, und führt weiter den ersten noch nicht polemischen Artikel der Augsb. Conf. an. Wollte er aus den Privatschriften Luthers und der Andern schöpfen, so mußte er es wenigstens mit Vollständigkeit thun. Luther antiquirt das Gesetz und thut es mit der Schrift, er stellt es aber auch fest, und thut es wieder mit der Schrift. Die äußersten Behauptungen Luthers, die Hr. M. in leichtem Triumphe aufführt, mußten allerwärts und nicht bloß S. 160. mit den Erklärungen über die erste Epistel Johannis und anderen zusammengehalten werden, dann war er zu verstehen. Durch die Methode des Hrn. Vfs. ist nicht nur

nicht die Wahrheit der protestantischen Lehre, sondern auch nicht die wirkliche Schwäche der ersten protestantischen Lehrart an's Licht gekommen. Hr. M. faßte den Protestantismus als religiöse Schwärmerei, als Abneigung gegen das Sittengesetz auf. So konnte er zu keiner begründeten Kritik gelangen. Der Protestantismus eines Melanchthon war sich innig und lebhaft bewußt, daß den Glauben als den einzigen Canal und Leiter des geistlichen Gesundheits-Stromes geltend und kenntlich machen, nichts anders sey, als das Reich Gottes, Unschuld und Liebe bauen, und daß alles dieß, rechtfertigende Gnade, Christusglaube, Wort und Sacrament, ohne Verdienst gerecht werden, nur Mittel sey zu einer mehr als kirchlichen, mönchischen, zu einer wahrhaftigen Gerechtigkeit des Himmelreichs zu gelangen. „Darum," sagt Melanchthon, „werden wir gerechtfertigt, daß wir als Gerechte gut zu handeln und dem Gesetze Gottes zu gehorchen beginnen. Darum werden wir wiedergeboren und empfangen den heiligen Geist, damit das neue Leben neue Werke habe, neue Gesinnungen ꝛc." Apol. Koethe S. 122. Das ganze protestantische Lob des Glaubens gilt der wahren göttlichen Liebe. Und die Philosophie der Sittlichkeit hat dieses große, in der Geschichte des Protestantismus nicht unbewährt gebliebene, Moment der wahren Rechtfertigungslehre bis hieher zu erkennen und zu schätzen gewußt a). Die Symbolik, wenn sie zu einer gültigen Kritik werden wollte, mußte von der in beiden Confessionen anerkannten Wahrheit des ausschließlichen Heils in der Gemeinschaft Christi ausgehen, und nun die Gegensätze erkennen und beurtheilen: hier mehr Jacobus, dort mehr Paulus, hier mehr Würdigung des Entwickelungsganges, dort mehr des Wendepuncts, hier mehr Gewicht der Heiligung, dort mehr der Sündenvergebung, hier Gleichzeitigkeit und Iden-

a) S. Gieseler über die Bedeutung der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben für die Sittlichkeit, in d. Zeitschr. für gebildete Christen d. Ev. K., 1823. 2. Heft.

tität der Lossprechung und Erneuerung, dort Sonderung und Folge. Die Wissenschaft wenigstens konnte keinen andern Weg einschlagen, wenn der Streit auf Grundlagen des Rechts und Friedens geführt werden sollte. Es blieb dabei dem Verf. unbenommen, wenn er es vermochte, darzuthun, daß die eine oder andere Richtung wahr durchgeführt in die andre hinüberführe oder den Unterschied aufhebe, und daß dieser Erfolg nur auf Seiten der römisch-katholischen Intelligenz anzutreffen sey.

Will man den polemischen Theil der reformatorischen Lehre beurtheilen, so kommt es nicht darauf an, ob die Reformatoren die trienter Decrete entstellt oder nicht. Diese waren noch nicht vorhanden und richteten sich, als sie verfaßt werden mußten, wenigstens in ihrem Ausdrucke nach einem Tone und Takte, der erst durch die Reformation in Aufnahme gekommen war. Deßungeachtet haben die Reformatoren laut D. M. die katholische Lehre erst unwahr dargestellt, ehe sie an die Bekämpfung derselben gingen. Sage uns doch der Verf. erst, wo man zur Zeit des ausbrechenden Streites über den Ablaß oder in den nächsten zwanzig Jahren die katholische Lehre von der Ordnung des Heils zu suchen hatte und in authentischer Fassung finden konnte! Entweder war sie dieselbe, die Melanchthon vortrug, und aus der h. Schrift mit Zuziehung von Ambrosius und Augustinus erwies, oder die ihr sich entgegensetzende eines Cajetan, der damaligen römischen Bullen, eines Eck und Faber, wie sie sich in der Confutation aussprach. Eine dritte irgendwie erkennbare und benennbare ist wenigstens damals zu keinem Ansehn oder Beifall gekommen. Die Lehre nun, die z. B. in der Confutation sich den Reformatoren entgegenstellte, hatte zwei wichtige Auctoritäten und Organe für sich, einmal die mit dem damaligen kirchlichen Leben verbundene Volksvorstellung, und dann das Gleichartige der seit Peter dem Lombarden in der Theologie herrschenden Erklärungen und Unterscheidungen. Sie war deß-

ungeachtet in ihrer Einheit auch etwas Mannichfaltiges, in ihrer allgemeinen Bestimmtheit auch eine fortgehende Richtung. Einzelne Anhänger mißbilligten daher auch einzelnes an ihr selber, und beklagten die Mißbräuche und Uebertreibungen, zu denen sie Anlaß gegeben. Die Reformation nun gab den Gegnern Zeit und Spielraum genug, deßfalls eine Sichtung vorzunehmen; sie unterschied noch immer die kirchliche Lehre, sogar die römische a) von dem, was irgend ein Papst oder Theolog gelehrt, die spätere, neue scholastische Lehre von der bessern älteren. Solange aber diese Sichtung allerwärts zugelaßner Lehren durch keinen kirchlichen Act vollzogen war, stand es der Reformation frei, die ganze Richtung nicht nur in den scholastischen Grundelementen, sondern auch in ihren Auswüchsen kenntlich zu machen und zu bekämpfen als eine Einige. Daß in derselben Richtung, gegen welche Melanchthon die Schriftlehre aufbot, auch behauptet wurde, quod possimus e puris naturalibus Deum super omnia diligere, ist Thatsache. Zürnt der jetzige Katholik über dergleichen Lehre, so darf er desto weniger den Melanchthon tadeln, der, da er sie in der Lehrgemeinschaft der Gegner angetroffen, sie auch als einen error manifestus gerügt hat, aber himmelweit davon entfernt gewesen ist, sie zur christkatholischen Kirchenlehre zu rechnen. Hätten die Evangelischen bloß die Ecken und Spitzen des Systems beurtheilt, und doch das ganze System verworfen, so wären sie zu tadeln; allein sie haben die Grundlagen bestritten — z. B. daß der Mensch obgleich aus Gnaden selig werdend, doch das ewige Leben verdiene, und daß die Buße nicht den Glauben, sondern Reue und Genugthuung in sich fasse — und Niemand hat sie des Irrthums oder Betrugs bezüchtigt, wenn sie dergleichen Lehren denselben Bischöfen und

a) Apol. Aug. Conf. III. Nec statim censendum est, Romanam ecclesiam sentire, quicquid Papa aut Cardinales, aut Episcopi, aut Theologi quidam aut Monachi probant.

Theologen beilegten, von denen sie im Namen der sogenannten Kirche als Irrlehrer verfolgt wurden. Wird heut zu Tage der eine oder andre Kunstausdruck des damaligen Systems, z. E. de congruo, de condigno, weil die trienter Synode für gut gehalten ihn fallen zu lassen, von einem Theologen abgelehnt, von andern dennoch für kirchlich ausgegeben, so kann das wieder die Reformation nicht eines in die Luft geführten Streiches anklagen, denn diese Ausdrücke sind sehr gleichgültig, sobald der noch jetzt ganz unbestrittene Begriff des Verdienstes übrigbleibt. Die Synode behauptet ihn feierlichst; und Herr D. M., der in den Werken der Supererogation eine zarte und tiefe Wahrheit zu finden weiß, würde doch dergleichen sehr leicht auch in den ganz dazu gehörigen Lehren von der Congruenz oder Condignität des Verdienens auszufinden im Stande seyn. Das Verdienst in der Weise der Mitwürdigkeit an den Wiedergebornen will und genehmigt Hr. M., und vertheidigt es mit Thomas v. A.; es läßt sich aber gar nicht absehen, warum die aus der freien Vereinigung des Willens mit der anregenden Gnade hervorgehende höchste Disposition zur Wiedergeburt nicht nach desselben Thomas Lehrsatze, ultima dispositio necessitat formam, auch ein Verdienst in seiner Art, nämlich de congruo, constituiren solle.

Doch lassen wir das eigentlich polemische Verhältniß, und gehen bloß auf das apologetische ein, in dem sich die Reformation befand. Nicht die Irrthümer der Gegner, sondern die h. Schrift und die christliche Erfahrung waren die Ursache ihrer Lehren, und es fragt sich, ob sie von Hrn. M. lernen könne aus jenen Quellen reiner und wahrer schöpfen. Christus hat die ewige Erlösung gefunden, in ihm ist die Welt Gotte versöhnt, außer ihm ist kein Heil, so lehren beide Kirchen: aber auch keine leugnet, daß es sich nun noch für jeden Menschen um die Aneignung dieses Heiles handle. Ebenso wenig wird auf einer von beiden Seiten in Abrede gestellt, daß die in Christo bewirkte Welt-

erlösung schon selbst die Mittel bei sich führe und in Bewegung setze, durch deren Gebrauch und Wirkung dem Sünder der Strom des Heiles zugeführt werden soll. Wort und Sacrament sind diese Mittel des heiligen Geistes. Die Wirkung derselben läßt sich aber dahin unterscheiden, daß sie in der einen Hinsicht eine vorbereitende ist, in deren Verlaufe das neue Lebensprincip sich noch nicht im Menschen findet, in der andern eine bekehrende und zugleich bewahrende, durch die dasselbe Princip wirklich mitgetheilt und zur Entwicklung gebracht werden soll. Die wesentliche Veränderung, die den neuen Zustand hervorbringt, heißt die Wiedergeburt, und man leugnet weder hier noch dort, daß die Gnade den Menschen gerecht, heilig, selig mache, daß wo Sündenvergebung sey, auch Heiligung seyn müsse, wo Gerechtschätzung auch Gerechtmachung, und daß es die Functionen der Reue und des Glaubens, des Glaubens und der Reue, des Glaubens und der Liebe, des Glaubens und der Hoffnung seyen, in welchen sich die zugeeignete Gnade erweise. Soweit besteht die Einheit der Lehre, die denn auch lebendig aufgefaßt zwischen Gliedern beider Theile trotz dem so schneidend trennenden Begriffe von der Kirche oft einen hohen Grad von christlichem Gemeingefühle zu erzeugen und zu unterhalten im Stande ist. Nun treten aber dennoch, da sich auf der einen Seite biblische Grundbegriffe und allgemein ethische in einander geschoben haben, und getrennt worden ist, was nicht zu trennen, geeinigt was nicht zu einigen war, so große Verschiedenheiten bei der nähern Erklärung von Grund und Folge, von Art und Umfang in jenen genannten Dingen ein, daß in den meisten Berührungsfällen das sonst mögliche Gemeingefühl gar nicht zu Stande kommt. Am meisten sammelt sich die Differenz in dem evangelischen Begriffe von der Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben. Sagt man, die Differenz bestehe in der Lehre von der Rechtfertigung (ein Wort, das wir vorhin absichtlich ver-

mieden haben), so entsteht, vielen unbewußt, eine neckende Verwirrung. Denn sofern der Protestant schon weiß, was der Katholik durch schlechte Sprachlehre verwöhnt unter Rechtfertigung versteht, muthet er ihm gar nicht zu, zu bekennen, daß der Sünder durch den Glauben allein gerechtfertigt werde. Eine gleiche Neckerei besteht darin, daß man sagt, die Protestanten verstehen unter Rechtfertigung des Sünders die bloße Zurechnung fremder Gerechtigkeit, die Katholiken eine ihn wirklich gerechtmachende Thätigkeit Gottes; denn auf diese Weise wird verhehlt, daß dem Protestanten die äußere Gerechtigkeit, die er im Glauben ergreift, durch diesen Glauben eine innere wird, und daß ihm die Rechtfertigung in Erneuerung und Heiligung übergehet. Man möchte glauben machen, der Protestant lehre Sündenvergebung und keine Heiligung; darauf wäre billig zu erwidern, der Katholik lehre Heiligung und keine Versöhnung. Die Wahrheit aber ist die: jener glaubt an Heiligung durch Versöhnung, dieser an Versöhnung durch Heiligung. Letzteres nennt Melanchthon **iustitiam rationis.** Fassen wir aber die Sache, vom Worte Rechtfertigung noch einmal absehend, in ihrem Grunde. Christus, der Menschheit neues Leben und Princip, soll ein geistlicher Lebensanfang im Individuum werden; dieses soll für sich nicht leben, sondern Christus in ihm; wie Reben am Weinstocke hangen, so die Erlöseten am Erlöser, nicht durch fürwahrhaltende Gedanken, vielmehr durch das innerste ungetheilte Herz und Leben. Man würde sehr irren, wenn man meinte, dieß sey nicht der protestantische Begriff der angeeigneten Erlösung. **Conf. Helv. mai. 15. inanem fidem iactabant, qui Christum intra se viventem non habebant. Scot. 13. Christum in talium cordibus habitare blasphemum est dicere, in quibus nullus est sanctificationis spiritus.** Allein es gilt nun, wie das geschehe, schrift- und erfahrungsmäßig nachweisen, und bei der Mechanik oder Magie der eingegossenen Gnade sich nicht gnügen lassen. Deshalb erinnert Me-

Melanchthon Apol. II. quod fid. iustificet — proferant unum commentarium in sententias ex tanto scriptorum agmine, qui de modo regenerationis dixerit; — non dacent per verbum accipi. Denn fürs erſte handelt Gott in Chriſto mit dem Sünder, der geheilt werden ſoll, durch das Wort. Nicht allein durch das erzählende, vergegenwärtigende, ſondern auch einladende, bezeugende: hier iſt Hilfe, laß dich verſöhnen. Melanchthon ebendaſ. cum deo non potest agi —, Deus non potest apprehendi nisi per verbum — et vel hinc argumentum sumi potest, quod fides iustificet, quia si tantum fit iustificatio per verbum et verbum tantum fide apprehenditur, sequitur, quod fides iustificet; sed sunt aliae rationes maiores. Freilich iſt nun auch bei den Gegnern von Wort und Glaube die Rede, nur nicht bis dahin, und nicht in dem Momente, wo die berufende Gnade in die rechtfertigende übergehet. Allerdings kann laut dem trienter Decrete Niemand gerecht werden vor Gott, der nicht die Erlöſung und zwar ſo, wie ſie trientiſch a) gelehrt wird, vorweg für wahr annimmt und alſo glaubt: allein von da an cooperirt die Gnade ohne das Wort oder in bloßer Vorausſetzung des fürwahr gehaltenen Wortes mit den bußfertigen und ſehnſüchtigen Gemüthsbewegungen, bis auf den Punct, wo die Gerechtigkeit der Liebe ihm eingegoſſen wird, zum Heile des Sünders. Der Glaube iſt ſo wenig die Function der lebendigen Vereinigung mit dem Haupte, Chriſtus, daß wenn das Glied, der Chriſt, durch die Todſünde dieſen Zuſammenhang mit dem Haupte verliert, es deshalb doch im Glauben ſtehen mag — denn der Glaube iſt ein kirchliches Fürwahrhalten —, und nun auch durch eine Bekehrung das Verlorne wiedererlangen, unter deren weſentlichen Beſtandtheilen der Glaube gar keine Stelle findet. Wie kommt es denn nun, daß, nachdem für den Ka-

a) Sess. VI. c. 15. post hanc catholicam de iustificatione doctrinam, quam nisi quisque fideliter firmiterque receperit, iustificari non poterit. —

tholiken Wort und Glaube im Gebiete vorbereitender Gnade gewirkt haben, das Sacrament und die Regung der Liebe in der Sphäre der Rechtfertigung alles allein thun müssen, was zur Vermittlung der Gnade gehört, und wie kommt es, daß für den Protestanten durch die ganze heilige Geschichte des Menschen hindurch die Copula von Wort und Glaube, die gläubige Apprehension des im Worte sich bietenden Erlösers es ist, was die Verbindung mit ihm lebendig macht und, wenn sie sterben will, wieder und immer wieder lebendig macht, so, daß z. B. Conf. Gall. 21. bemerkt, fidem electis dari, non ut semel tantum in rectam viam introducantur, Belg. 22. qui Christum, in quo omnia, possidet per fidem, per fidem omnia possidet? Apol. III.—Christus non desinit esse mediator, postquam renovati sumus — constat iustificationem non solum initium renovationis significare, sed reconciliationem, qua etiam postea accepti sumus. Die Ursache hievon wird noch unvollständig angezeigt, wenn das vierstädtische Bekenntniß erinnert, die Function der Erkenntniß sey die nothwendig erste Vermittlung des geistlichen Lebens unter allen Umständen, wo dieses aus Christus gewonnen werden soll, und deshalb schon, weil die Reformation es aus der Quelle der gläubigen Erkenntniß und nicht des Werkes und kirchlichen Handelns herleite, weiche sie von jetzt gewöhnlichen Lehren ab. Cap. 3 und 4. Das erwähnte Phänomen läßt sich auch noch nicht allein, obschon näher, durch die Bemerkung erklären, daß die lebendige Verbindung des Erlösers mit dem sündigen Menschen auf Seiten des letztern nichts anders als die höchste Empfänglichkeit und activste Bedürftigkeit seyn könne, folglich der Glaube. Gerechtigkeit, Liebe, Leben sind die Gaben, die gratis angeboten werden; die Gaben nun nimmt man nicht mit der Gabe in Empfang, die Gerechtigkeit und Liebe nicht mit Gerechtigkeit und Liebe, sondern mit dem Glauben voller Demuth, voller Zuversicht, mit Schmerzen und Freuden. Der Glaube ist die

zitternde Hand, die in die rettende des Erlösers sich legt, oder das eröffnete Organ für alle von diesem sich mittheilende Lebenskräfte. So, daß der Mensch, er mag so heilig und lebendig werden, wie er will, doch, wenn er nicht sich Christo gleich oder ohne Christus hinstellen will, allezeit in und am Glauben seine Gerechtigkeit und Seligkeit haben muß, nämlich am Verbundenseyn mit Christus, an dessen freier Gnade, an dessen einziger und ausschließlicher Vollkommenheit. In dieser Hinsicht ist es nicht befremdlich, wenn gelehrt wird, die vollkommne Empfänglichkeit für den Zufluß des Gnadenstromes, der Glaube thue und wirke allein alles, was Heil heißt in der Subjectivität, fides iustificat, sanctificat, vivificat, salvificat, glorificat. Indessen das möchten sich die Gegner der Reformation vielleicht noch eher gefallen lassen, als gerade das einzelne und erste: fides sola iustificat. Sie wiederholen in jener Beziehung so gern den Gemeinspruch des Hebräerbriefs, ohne Glauben kann Niemand Gott gefallen, während sie darauf wenig achten, daß der Herr so oft und mannichfaltig den Glauben lobt, preißt, bewundert, und ihm allein die Hilfe und Erlösung beimißt [a]), zu einer Zeit und unter Umständen, wo vom Fürwahrhalten der Dogmen gewiß noch nicht die Rede seyn konnte. Doch das weiß man irgendwie zuzulassen, fides salvat, der Glaube rettet, nur nicht, daß er rechtfertige, daß er allein Sündenvergebung erlange, und die Gerechtigkeit des Menschen negative oder positive sey. Wenigstens soll nur fides formata d. i. eben die Liebe gerecht machen, sie die größte der Tugenden, und ist diese Gerechtigkeit der Liebe nicht da, so ist auch die Sündenvergebung nicht erwirkt, denn Christus hat durch seinen Tod eben nur das

a) Die von den Gegnern aus Luc. 7, 46. entlehnte Instanz quia dilexit multum hat schon Melanchthon Apol. III. beseitigt, indem er bemerkt, interpretatur Christus se ipsum, cum addit: fides tua te salvam fecit. Vergl. übrigens Schleiermacher's den Text betreffende Predigt in der dritten Sammlung.

verdient, daß er Macht und Recht hat, durch den Geist der Gnade die Gerechtigkeit, habitum dilectionis, uns einzugießen. So werden wir denn auf jenen hyperphysischen Mechanismus zurück, und von der psychologischen Wahrheit der Aneignung des Heils durch das Wort der Verheißung, das der Glaube ergreift, in der Weise abgeführt, wie es sich bei den bestehenden Begriffen von Erbsünde, die keine Sünde ist, eben erwarten läßt. Der letzte Grund aber der protestantischen Lehre, von der wir reden, liegt in der nothwendigen Vermittlung alles Heils und aller Aneignung desselben durch — Sündenvergebung, durch Versöhnung, und dieß läßt sich ebenso objectiv an Christo, an dem Evangelium, welche Glauben fordern, wirken und finden, als an dem heilsbedürftigen und heilerlangenden Menschen, der da glaubet, oder subjectiv erweisen. Der Erlöser in die Welt gekommen, entwickelt, offenbart sich in Reden, Thaten und Leiden bis zu dem Puncte der Vollendung, wo er sie alle an sich zieht, wo er, soviel an ihm liegt, das überall erwiesene, annehmbare, mittheilbare Princip eines neuen, heiligen und seligen Lebens der in ihren Sünden todten Menschheit geworden ist. Daß es nun aber bei Einimpfung dieses Lebens ins Herz des Sünders und bei Hingebung dieses Herzens an den Heiland zuerst auf Sündenvergebung ankomme, kündigt sich schon in den Vorandeutungen des Herrn selbst an, die sich auf sein Ende beziehen. Er will sein Leben geben zur Bezahlung für Viele Marc. 10, 45., will sein Fleisch geben für das Leben der Welt Joh. 6, 51. u. s. w. Es folgen die nächsten apostolischen Auslegungen der Thatsachen. Die Summa ihrer Gesandtschaft ist, lasset euch mit Gott versöhnen 2 Cor. 5, 20. Grund davon V. 21: Er hat den, der von keiner Sünde wußte, zur Sünde gemacht, Gott war in Christo weltversöhnend, er rechnete ihnen die Sünde nicht zu; warum ist Christus gestorben? διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν Röm. 4, 25. Der Hebräerbrief: eine nicht bloß jährliche, zeitliche,

nicht die Wahrheit der protestantischen Lehre, sondern auch nicht die wirkliche Schwäche der ersten protestantischen Lehrart an's Licht gekommen. Hr. M. faßte den Protestantismus als religiöse Schwärmerei, als Abneigung gegen das Sittengesetz auf. So konnte er zu keiner begründeten Kritik gelangen. Der Protestantismus eines Melanchthon war sich innig und lebhaft bewußt, daß den Glauben als den einzigen Canal und Leiter des geistlichen Gesundheits-Stromes geltend und kenntlich machen, nichts anders sey, als das Reich Gottes, Unschuld und Liebe bauen, und daß alles dieß, rechtfertigende Gnade, Christusglaube, Wort und Sacrament, ohne Verdienst gerecht werden, nur Mittel sey zu einer mehr als kirchlichen, mönchischen, zu einer wahrhaftigen Gerechtigkeit des Himmelreichs zu gelangen. „Darum," sagt Melanchthon, „werden wir gerechtfertigt, daß wir als Gerechte gut zu handeln und dem Gesetze Gottes zu gehorchen beginnen. Darum werden wir wiedergeboren und empfangen den heiligen Geist, damit das neue Leben neue Werke habe, neue Gesinnungen ꝛc." Apol. Koethe S. 122. Das ganze protestantische Lob des Glaubens gilt der wahren göttlichen Liebe. Und die Philosophie der Sittlichkeit hat dieses große, in der Geschichte des Protestantismus nicht unbewährt gebliebene, Moment der wahren Rechtfertigungslehre bis hieher zu erkennen und zu schätzen gewußt a). Die Symbolik, wenn sie zu einer gültigen Kritik werden wollte, mußte von der in beiden Confessionen anerkannten Wahrheit des ausschließlichen Heils in der Gemeinschaft Christi ausgehen, und nun die Gegensätze erkennen und beurtheilen: hier mehr Jacobus, dort mehr Paulus, hier mehr Würdigung des Entwickelungsganges, dort mehr des Wendepuncts, hier mehr Gewicht der Heiligung, dort mehr der Sündenvergebung, hier Gleichzeitigkeit und Iden-

a) S. Gieseler über die Bedeutung der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben für die Sittlichkeit, in d. Zeitschr. für gebildete Christen d. Ev. K., 1823. 2. Heft.

tität der Lossprechung und Erneuerung, dort Sonderung und Folge. Die Wissenschaft wenigstens konnte keinen andern Weg einschlagen, wenn der Streit auf Grundlagen des Rechts und Friedens geführt werden sollte. Es blieb dabei dem Verf. unbenommen, wenn er es vermochte, darzuthun, daß die eine oder andere Richtung wahr durchgeführt in die andre hinüberführe oder den Unterschied aufhebe, und daß dieser Erfolg nur auf Seiten der römisch-katholischen Intelligenz anzutreffen sey.

Will man den polemischen Theil der reformatorischen Lehre beurtheilen, so kommt es nicht darauf an, ob die Reformatoren die trienter Decrete entstellt oder nicht. Diese waren noch nicht vorhanden und richteten sich, als sie verfaßt werden mußten, wenigstens in ihrem Ausdrucke nach einem Tone und Takte, der erst durch die Reformation in Aufnahme gekommen war. Deßungeachtet haben die Reformatoren laut D. M. die katholische Lehre erst unwahr dargestellt, ehe sie an die Bekämpfung derselben gingen. Sage uns doch der Verf. erst, wo man zur Zeit des ausbrechenden Streites über den Ablaß oder in den nächsten zwanzig Jahren die katholische Lehre von der Ordnung des Heils zu suchen hatte und in authentischer Fassung finden konnte! Entweder war sie dieselbe, die Melanchthon vortrug, und aus der h. Schrift mit Zuziehung von Ambrosius und Augustinus erwies, oder die ihr sich entgegensetzende eines Cajetan, der damaligen römischen Bullen, eines Eck und Faber, wie sie sich in der Confutation aussprach. Eine dritte irgendwie erkennbare und benennbare ist wenigstens damals zu keinem Ansehn oder Beifall gekommen. Die Lehre nun, die z. B. in der Confutation sich den Reformatoren entgegenstellte, hatte zwei wichtige Auctoritäten und Organe für sich, einmal die mit dem damaligen kirchlichen Leben verbundene Volksvorstellung, und dann das Gleichartige der seit Peter dem Lombarden in der Theologie herrschenden Erklärungen und Unterscheidungen. Sie war deß-

ungeachtet in ihrer Einheit auch etwas Mannichfaltiges, in ihrer allgemeinen Bestimmtheit auch eine fortgehende Richtung. Einzelne Anhänger mißbilligten daher auch einzelnes an ihr selber, und beklagten die Mißbräuche und Uebertreibungen, zu denen sie Anlaß gegeben. Die Reformation nun gab den Gegnern Zeit und Spielraum genug, deßfalls eine Sichtung vorzunehmen; sie unterschied noch immer die kirchliche Lehre, sogar die römische a) von dem, was irgend ein Papst oder Theolog gelehrt, die spätere, neue scholastische Lehre von der bessern älteren. Solange aber diese Sichtung allerwärts zugelaßner Lehren durch keinen kirchlichen Act vollzogen war, stand es der Reformation frei, die ganze Richtung nicht nur in den scholastischen Grundelementen, sondern auch in ihren Auswüchsen kenntlich zu machen und zu bekämpfen als eine Einige. Daß in derselben Richtung, gegen welche Melanchthon die Schriftlehre aufbot, auch behauptet wurde, quod possimus e puris naturalibus Deum super omnia diligere, ist Thatsache. Zürnt der jetzige Katholik über dergleichen Lehre, so darf er desto weniger den Melanchthon tadeln, der, da er sie in der Lehrgemeinschaft der Gegner angetroffen, sie auch als einen error manifestus gerügt hat, aber himmelweit davon entfernt gewesen ist, sie zur christkatholischen Kirchenlehre zu rechnen. Hätten die Evangelischen bloß die Ecken und Spitzen des Systems beurtheilt, und doch das ganze System verworfen, so wären sie zu tadeln; allein sie haben die Grundlagen bestritten — z. B. daß der Mensch obgleich aus Gnaden selig werdend, doch das ewige Leben verdiene, und daß die Buße nicht den Glauben, sondern Reue und Genugthuung in sich fasse — und Niemand hat sie des Irrthums oder Betrugs bezüchtigt, wenn sie dergleichen Lehren denselben Bischöfen und

a) Apol. Aug. Conf. III. Nec statim censendum est, Romanam ecclesiam sentire, quicquid Papa aut Cardinales, aut Episcopi, aut Theologi quidam aut Monachi probant.

Theologen beilegten, von denen sie im Namen der sogenannten Kirche als Irrlehrer verfolgt wurden. Wird heut zu Tage der eine oder andre Kunstausdruck des damaligen Systems, z. E. de congruo, de condigno, weil die trienter Synode für gut gehalten ihn fallen zu lassen, von einem Theologen abgelehnt, von andern dennoch für kirchlich ausgegeben, so kann das wieder die Reformation nicht eines in die Luft geführten Streiches anklagen, denn diese Ausdrücke sind sehr gleichgültig, sobald der noch jetzt ganz unbestrittene Begriff des Verdienstes übrigbleibt. Die Synode behauptet ihn feierlichst; und Herr D. M., der in den Werken der Supererogation eine zarte und tiefe Wahrheit zu finden weiß, würde doch dergleichen sehr leicht auch in den ganz dazu gehörigen Lehren von der Congruenz oder Condignität des Verdienens auszufinden im Stande seyn. Das Verdienst in der Weise der Mitwürdigkeit an den Wiedergebornen will und genehmigt Hr. M., und vertheidigt es mit Thomas v. A.; es läßt sich aber gar nicht absehen, warum die aus der freien Vereinigung des Willens mit der anregenden Gnade hervorgehende höchste Disposition zur Wiedergeburt nicht nach desselben Thomas Lehrsatze, ultima dispositio necessitat formam, auch ein Verdienst in seiner Art, nämlich de congruo, constituiren solle.

Doch lassen wir das eigentlich polemische Verhältniß, und gehen bloß auf das apologetische ein, in dem sich die Reformation befand. Nicht die Irrthümer der Gegner, sondern die h. Schrift und die christliche Erfahrung waren die Ursache ihrer Lehren, und es fragt sich, ob sie von Hrn. M. lernen könne aus jenen Quellen reiner und wahrer schöpfen. Christus hat die ewige Erlösung gefunden, in ihm ist die Welt Gotte versöhnt, außer ihm ist kein Heil, so lehren beide Kirchen: aber auch keine leugnet, daß es sich nun noch für jeden Menschen um die Aneignung dieses Heiles handle. Ebenso wenig wird auf einer von beiden Seiten in Abrede gestellt, daß die in Christo bewirkte Welt-

erlösung schon selbst die Mittel bei sich führe und in Bewegung setze, durch deren Gebrauch und Wirkung dem Sünder der Strom des Heiles zugeführt werden soll. Wort und Sacrament sind diese Mittel des heiligen Geistes. Die Wirkung derselben läßt sich aber dahin unterscheiden, daß sie in der einen Hinsicht eine vorbereitende ist, in deren Verlaufe das neue Lebensprincip sich noch nicht im Menschen findet, in der andern eine bekehrende und zugleich bewahrende, durch die dasselbe Princip wirklich mitgetheilt und zur Entwicklung gebracht werden soll. Die wesentliche Veränderung, die den neuen Zustand hervorbringt, heißt die Wiedergeburt, und man leugnet weder hier noch dort, daß die Gnade den Menschen gerecht, heilig, selig mache, daß wo Sündenvergebung sey, auch Heiligung seyn müsse, wo Gerechtschätzung auch Gerechtmachung, und daß es die Functionen der Reue und des Glaubens, des Glaubens und der Reue, des Glaubens und der Liebe, des Glaubens und der Hoffnung seyen, in welchen sich die zugeeignete Gnade erweise. Soweit besteht die Einheit der Lehre, die denn auch lebendig aufgefaßt zwischen Gliedern beider Theile trotz dem so schneidend trennenden Begriffe von der Kirche oft einen hohen Grad von christlichem Gemeingefühle zu erzeugen und zu unterhalten im Stande ist. Nun treten aber dennoch, da sich auf der einen Seite biblische Grundbegriffe und allgemein ethische in einander geschoben haben, und getrennt worden ist, was nicht zu trennen, geeinigt was nicht zu einigen war, so große Verschiedenheiten bei der nähern Erklärung von Grund und Folge, von Art und Umfang in jenen genannten Dingen ein, daß in den meisten Berührungsfällen das sonst mögliche Gemeingefühl gar nicht zu Stande kommt. Am meisten sammelt sich die Differenz in dem evangelischen Begriffe von der Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben. Sagt man, die Differenz bestehe in der Lehre von der Rechtfertigung (ein Wort, das wir vorhin absichtlich ver-

mieden haben), so entsteht, vielen unbewußt, eine neckende Verwirrung. Denn sofern der Protestant schon weiß, was der Katholik durch schlechte Sprachlehre verwöhnt unter Rechtfertigung versteht, muthet er ihm gar nicht zu, zu bekennen, daß der Sünder durch den Glauben allein gerechtfertigt werde. Eine gleiche Neckerei besteht darin, daß man sagt, die Protestanten verstehen unter Rechtfertigung des Sünders die bloße Zurechnung fremder Gerechtigkeit, die Katholiken eine ihn wirklich gerechtmachende Thätigkeit Gottes; denn auf diese Weise wird verhehlt, daß dem Protestanten die äußere Gerechtigkeit, die er im Glauben ergreift, durch diesen Glauben eine innere wird, und daß ihm die Rechtfertigung in Erneuerung und Heiligung übergehet. Man möchte glauben machen, der Protestant lehre Sündenvergebung und keine Heiligung; darauf wäre billig zu erwidern, der Katholik lehre Heiligung und keine Versöhnung. Die Wahrheit aber ist die: jener glaubt an Heiligung durch Versöhnung, dieser an Versöhnung durch Heiligung. Letzteres nennt Melanchthon **iustitiam rationis.** Fassen wir aber die Sache, vom Worte Rechtfertigung noch einmal absehend, in ihrem Grunde. Christus, der Menschheit neues Leben und Princip, soll ein geistlicher Lebensanfang im Individuum werden; dieses soll für sich nicht leben, sondern Christus in ihm; wie Reben am Weinstocke hangen, so die Erlöseten am Erlöser, nicht durch fürwahrhaltende Gedanken, vielmehr durch das innerste ungetheilte Herz und Leben. Man würde sehr irren, wenn man meinte, dieß sey nicht der protestantische Begriff der angeeigneten Erlösung. **Conf. Helv. mai. 15. inanem fidem iactabant, qui Christum intra se viventem non habebant. Scot. 13. Christum in talium cordibus habitare blasphemum est dicere, in quibus nullus est sanctificationis spiritus.** Allein es gilt nun, wie das geschehe, schrift- und erfahrungsmäßig nachweisen, und bei der Mechanik oder Magie der eingegossenen Gnade sich nicht gnügen lassen. Deshalb erinnert Me-

lanchthon Apol. II. quod fid. iustificet — proferant unum commentarium in sententias ex tanto scriptorum agmine, qui de modo regenerationis dixerit; — non docent per verbum accipi. Denn fürs erſte handelt Gott in Chriſto mit dem Sünder, der geheilt werden ſoll, durch das Wort. Nicht allein durch das erzählende, vergegenwärtigende, ſondern auch einladende, bezeugende: hier iſt Hilfe, laß dich verſöhnen. Melanchthon ebendaſ. cum deo non potest agi —, Deus non potest apprehendi nisi per verbum — et vel hinc argumentum sumi potest, quod fides iustificet, quia si tantum fit iustificatio per verbum et verbum tantum fide apprehenditur, sequitur, quod fides iustificet; sed sunt aliae rationes maiores. Freilich iſt nun auch bei den Gegnern von Wort und Glaube die Rede, nur nicht bis dahin, und nicht in dem Momente, wo die berufende Gnade in die rechtfertigende übergehet. Allerdings kann laut dem trienter Decrete Niemand gerecht werden vor Gott, der nicht die Erlöſung und zwar ſo, wie ſie trientiſch a) gelehrt wird, vorweg für wahr annimmt und alſo glaubt: allein von da an cooperirt die Gnade ohne das Wort oder in bloßer Vorausſetzung des fürwahr gehaltenen Wortes mit den bußfertigen und ſehnſüchtigen Gemüthsbewegungen, bis auf den Punct, wo die Gerechtigkeit der Liebe ihm eingegoſſen wird, zum Heile des Sünders. Der Glaube iſt ſo wenig die Function der lebendigen Vereinigung mit dem Haupte, Chriſtus, daß wenn das Glied, der Chriſt, durch die Todſünde dieſen Zuſammenhang mit dem Haupte verliert, es deshalb doch im Glauben ſtehen mag — denn der Glaube iſt ein kirchliches Fürwahrhalten —, und nun auch durch eine Bekehrung das Verlorne wiedererlangen, unter deren weſentlichen Beſtandtheilen der Glaube gar keine Stelle findet. Wie kommt es denn nun, daß, nachdem für den Ka-

a) Sess. VI. c. 15. post hanc catholicam de iustificatione doctrinam, quam nisi quisque fideliter firmiterque receperit, iustificari non poterit. —

tholiken Wort und Glaube im Gebiete vorbereitender Gnade gewirkt haben, das Sacrament und die Regung der Liebe in der Sphäre der Rechtfertigung alles allein thun müssen, was zur Vermittlung der Gnade gehört, und wie kommt es, daß für den Protestanten durch die ganze heilige Geschichte des Menschen hindurch die Copula von Wort und Glaube, die gläubige Apprehension des im Worte sich bietenden Erlösers es ist, was die Verbindung mit ihm lebendig macht und, wenn sie sterben will, wieder und immer wieder lebendig macht, so, daß z. B. Conf. Gall. 21. bemerkt, fidem electis dari, non ut semel tantum in rectam viam introducantur, Belg. 22. qui Christum, in quo omnia, possidet per fidem, per fidem omnia possidet? Apol. III.—Christus non desinit esse mediator, postquam renovati sumus — constat iustificationem non solum initium renovationis significare, sed reconciliationem, qua etiam postea accepti sumus. Die Ursache hievon wird noch unvollständig angezeigt, wenn das vierstädtische Bekenntniß erinnert, die Function der Erkenntniß sey die nothwendig erste Vermittlung des geistlichen Lebens unter allen Umständen, wo dieses aus Christus gewonnen werden soll, und deshalb schon, weil die Reformation es aus der Quelle der gläubigen Erkenntniß und nicht des Werkes und kirchlichen Handelns herleite, welche sie von jetzt gewöhnlichen Lehren ab. Cap. 3 und 4. Das erwähnte Phänomen läßt sich auch noch nicht allein, obschon näher, durch die Bemerkung erklären, daß die lebendige Verbindung des Erlösers mit dem sündigen Menschen auf Seiten des letztern nichts anders als die höchste Empfänglichkeit und activste Bedürftigkeit seyn könne, folglich der Glaube. Gerechtigkeit, Liebe, Leben sind die Gaben, die gratis angeboten werden; die Gaben nun nimmt man nicht mit der Gabe in Empfang, die Gerechtigkeit und Liebe nicht mit Gerechtigkeit und Liebe, sondern mit dem Glauben voller Demuth, voller Zuversicht, mit Schmerzen und Freuden. Der Glaube ist die

zitternde Hand, die in die rettende des Erlösers sich legt, oder das eröffnete Organ für alle von diesem sich mittheilende Lebenskräfte. So, daß der Mensch, er mag so heilig und lebendig werden, wie er will, doch, wenn er nicht sich Christo gleich oder ohne Christus hinstellen will, allezeit in und am Glauben seine Gerechtigkeit und Seligkeit haben muß, nämlich am Verbundenseyn mit Christus, an dessen freier Gnade, an dessen einziger und ausschließlicher Vollkommenheit. In dieser Hinsicht ist es nicht befremdlich, wenn gelehrt wird, die vollkommne Empfänglichkeit für den Zufluß des Gnadenstromes, der Glaube thue und wirke allein alles, was Heil heißt in der Subjectivität, fides iustificat, sanctificat, vivificat, salvificat, glorificat. Indessen das möchten sich die Gegner der Reformation vielleicht noch eher gefallen lassen, als gerade das einzelne und erste: fides sola iustificat. Sie wiederholen in jener Beziehung so gern den Gemeinspruch des Hebräerbriefs, ohne Glauben kann Niemand Gott gefallen, während sie darauf wenig achten, daß der Herr so oft und mannichfaltig den Glauben lobt, preißt, bewundert, und ihm allein die Hilfe und Erlösung beimißt a), zu einer Zeit und unter Umständen, wo vom Fürwahrhalten der Dogmen gewiß noch nicht die Rede seyn konnte. Doch das weiß man irgendwie zuzulassen, fides salvat, der Glaube rettet, nur nicht, daß er rechtfertige, daß er allein Sündenvergebung erlange, und die Gerechtigkeit des Menschen negative oder positive sey. Wenigstens soll nur fides formata d. i. eben die Liebe gerecht machen, sie die größte der Tugenden, und ist diese Gerechtigkeit der Liebe nicht da, so ist auch die Sündenvergebung nicht erwirkt, denn Christus hat durch seinen Tod eben nur das

a) Die von den Gegnern aus Luc. 7, 46. entlehnte Instanz quia dilexit multum hat schon Melanchthon Apol. III. beseitigt, indem er bemerkt, interpretatur Christus se ipsum, cum addit: fides tua te salvam fecit. Vergl. übrigens Schleiermacher's den Text betreffende Predigt in der dritten Sammlung.

verdient, daß er Macht und Recht hat, durch den Geist der Gnade die Gerechtigkeit, habitum dilectionis, uns einzugießen. So werden wir denn auf jenen hyperphysischen Mechanismus zurück, und von der psychologischen Wahrheit der Aneignung des Heils durch das Wort der Verheißung, das der Glaube ergreift, in der Weise abgeführt, wie es sich bei den bestehenden Begriffen von Erbsünde, die keine Sünde ist, eben erwarten läßt. Der letzte Grund aber der protestantischen Lehre, von der wir reden, liegt in der nothwendigen Vermittlung alles Heils und aller Aneignung desselben durch — Sündenvergebung, durch Versöhnung, und dieß läßt sich ebenso objectiv an Christo, an dem Evangelium, welche Glauben fordern, wirken und finden, als an dem heilsbedürftigen und heilerlangenden Menschen, der da glaubet, oder subjectiv erweisen. Der Erlöser in die Welt gekommen, entwickelt, offenbart sich in Reden, Thaten und Leiden bis zu dem Puncte der Vollendung, wo er sie alle an sich zieht, wo er, soviel an ihm liegt, das überall erwiesene, annehmbare, mittheilbare Princip eines neuen, heiligen und seligen Lebens der in ihren Sünden todten Menschheit geworden ist. Daß es nun aber bei Einimpfung dieses Lebens ins Herz des Sünders und bei Hingebung dieses Herzens an den Heiland zuerst auf Sündenvergebung ankomme, kündigt sich schon in den Vorandeutungen des Herrn selbst an, die sich auf sein Ende beziehen. Er will sein Leben geben zur Bezahlung für Viele Marc. 10, 45., will sein Fleisch geben für das Leben der Welt Joh. 6, 51. u. s. w. Es folgen die nächsten apostolischen Auslegungen der Thatsachen. Die Summa ihrer Gesandtschaft ist, lasset euch mit Gott versöhnen 2 Cor. 5, 20. Grund davon V. 21: Er hat den, der von keiner Sünde wußte, zur Sünde gemacht, Gott war in Christo weltversöhnend, er rechnete ihnen die Sünde nicht zu; warum ist Christus gestorben? διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν Röm. 4, 25. Der Hebräerbrief: eine nicht bloß jährliche, zeitliche,

eine ewige Lösung hat Christus gefunden, ein einmaliges allgültiges Opfer für die Sünde im Heiligthume dargebracht. Hier haben wir auf das Wort ἀπολύτρωσις zu achten. Es bezeichnet das Ganze der Herstellung, zuweilen das Ende, besonders wenn „des Leibes" dabei stehet, auch ohne dieß 1 Cor. 1, 30. durch die Stellung nach ἁγιασμός, es bezeichnet weiter die Einheit der Sündenvergebung und Reinigung wie Tit. 2, 14, ebenso wie καθαρίζειν, τελειοῦν im Hebräerbriefe; aber ganz besonders den Anfang, der alles nachfolgende vermittelt, die Sündenvergebung, und hievon ist außer Hebr. 9, 12. Ephes. 1, 7. das sprechendste Zeugniß Col. 1, 14. ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν, τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν. Alle Verheißungen nämlich des göttlichen Wortes vermitteln sich durch die Erbietung der Vergebung der Sünden und deren Annahme im Glauben; alle Bedürfnisse der Erlösung concentriren sich in dem der ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν. Der Stachel des Todes ist die Sünde, die Kraft aber der Sünde das Gesetz. Die höchste, vollkommne Erfüllung des Gesetzes und der Verheißung Christus der gekreuzigte und auferstandene ist die Versöhnung für die Sünde der Welt, und dadurch die ganze Erlösung; ist die Rechtfertigung des gläubigen und bußfertigen Sünders und dadurch sein Friede, seine Auferstehung zu einem neuen Leben, sein Heiliger, sein Seligmacher. Der Sünder hat entweder die Erkenntniß der Sünde und ihres Fluches oder nicht; im Verneinungsfalle erkennt er nun auch die Gnade nicht, noch glaubt er sie? er bessert sich vielleicht, aber es ist keine Bekehrung in ihm, er bleibt in unerkannter Sünde. Im andern Falle ist aber für ihn, der sich ein Kind des Zorns fühlt, der Uebergang von der leidentlichen Feindschaft mit Gott zur Liebe Gottes und dem neuen Leben solange nicht vorhanden, als er nicht die Verheißung der Vergebung in Christo empfangen und die Wirkung dieses Wortes „Dir ist vergeben" erfahren hat, cum impossibile sit diligere Deum, nisi prius

fide apprehendatur remissio peccatorum. Non enim potest cor, vere sentiens Deum irasci, diligere Deum, nisi ostendatur placatus — facile est otiosis fingere ista somnia de dilectione, quod reus peccati mortalis possit Deum diligere super omnia (per actum elicitum), quia non sentiunt, quid sit ira aut iudicium Dei. Apol. II. „So kann doch das Herz Gott nicht lieben, es glaube denn zuvor, Gott wolle gnädig seyn.—Wenn also das Herz weiß, daß uns Gott gnädig seyn will und uns erhören um Christus willen, so kann es Gott lieben und anrufen u. s. w.“ Augsb. Bek. 20. Atqui deum ante omnia amare nemo potest, nisi qui eum plane noverit deque eo sibi optima quaeque polliceatur. Conf. Tetrapolit. IV. Non igitur diligitur Deus nisi postquam apprehendimus fide misericordiam; ita demum fit obiectum amabile. Die katholische Lehre ist eine behauptete Verkennung dieses Verhältnisses, die protestantische ist ganz darauf gerichtet. Wer es festhält, kann nun nicht anders, als den entscheidenden Moment der Erlösung in die zuversichtliche Annahme einer Zusage, eines bis zur speciellesten Verheißung sich entwickelnden Gnadenwortes legen. Was auch immer für vorläufige Anerkennungen der geoffenbarten Wahrheit vorausgegangen seyn mögen, von allerlei vorläufiger Sinnesänderung begleitet, soll es zur Neugeburt kommen, so muß das Wort eben und also auch der Glaube an das Wort zur speciellsten Entwicklung seiner Kraft gediehen seyn; die Wahrheit und Wirkung des Wortes concentrirt sich wieder in dem, gib mir mein Sohn dein Herz, komm zu mir, aus Gnaden sollst du selig werden, und nur dann wird es wesentlich anders mit dem Sünder, wann der aus Demuth und Wehmuth mit Sanftmuth hervorgerufne Hunger nach der Gerechtigkeit sich weder in Verzweifelung verliert, noch auf Werke und eigne Kräfte richtet, sondern in gänzlicher Verzichtung darauf und in wahrhafter Zuflucht zu Gott sich in der Gestalt des Glaubens auf die dargebotne Versöhnung wirft. Denn

muß gerade das Bewußtſeyn von dem unverdienten Zuvorkommenden der Gnade, die allein durch das Creuz Chriſti vom Abgrunde rettet, künftig den Haß der Sünde und die Dankbarkeit anfeuern, in dem die Bekehrung beſteht, ſo verſteht es ſich von ſelbſt, daß von Anfang bis Ende auf einem Vertrauen, in einem Glauben der ganze Gnadenſtand beruhet, daß der Glaube der erſte Gehorſam, die erſte Gerechtigkeit im Menſchen iſt. Alſo darf, alſo muß auch die dem Glauben zugerechnete Gerechtigkeit oder die göttliche Gerechtſchätzung als ein früheres, die aber aus dem Glauben entſpringende Gerechtigkeit der Werke, der dem Glauben geſchenkte neue Lebensgeiſt oder die Heiligung als das mitfolgende und bedingte gedacht werden. Neque contritio neque dilectio, neque ulla alia virtus, sed sola fides est illud unicum medium, quo gratiam Dei, meritum Christi — apprehendere possumus. Recte dicitur: quod credentes, qui per fidem iustificati sunt, in hac vita primum quidem imputatam iustitiam fidei, deinde vero etiam inchoatam iustitiam novae obedientiae, seu bonorum operum habeant, sed haec duo non inter se permiscenda aut simul in articulum de iustificatione ingerenda sunt. Sol. Decl. III. Die Zueignung der Sündenvergebung als das Erſte und als die Bedingung des Andern zu denken, machen ſich alle Bekenntniſſe zum Geſetz; wie aber das Andre durch das Erſte oder mit ihm oder nach ihm gewirkt werde, darüber halten ſie wenigſtens keine entſchiedene Regel des Ausdrucks. Die Apologie ſetzt auch iustificatio mehrmals der regeneratio gleich, indem ſie beides annimmt, iustificari ſey iustum pronunciari s. absolvi und iustum effici, aber fides apprehendens, gratia spiritus fidei donata, novi motus bleiben geſondert und ſtellen in dieſer Sonderung den Zuſammenhang dar, oder iustum effici, welches auf remissio peccatorum fide apprehensa folgt, iſt in dieſem Falle ſoviel als adoptari und salvum fieri. Iustum et salvum evadere wird vorzüglich im vierſtädt. Bek. als Er-

positiven von δικαιοῦσθαι gebraucht. Die schottische Confession wendet ein statim an, um Folge und Zusammenhang darzuthun c. 13.: quamprimum spiritus domini, quem electi per veram fidem recipiunt, possessionem in corde alicuius accepit, tum statim illum regenerat et renovat etc.

Nun entsteht freilich eine Schwierigkeit, an welcher so Viele im Leben wie im Denken gescheitert sind. Es ist nämlich von der Aneignung des Heils die Rede, und doch scheint der erste Act derselben die göttliche Rechtfertigung des Sünders, nach protestantischem Begriffe genommen, ihm eben nichts anzueignen. Denn der Sünder zwar, der gläubig geworden, eignet sich etwas zu, aber nicht ihm Gott etwas, wie dieß zumal dann der Fall zu seyn scheint, wenn die mehrsten Bekenntnisse schon sagen, δικαιοῦν sey iustum pronunciare, und dann die Theologen nicht nur actum forensem, iudicis, sondern auch intransitivum daraus machen. Derselbe Anschein von Widerspruch haftet der Betrachtung des menschlichen Subjects in der Rechtfertigung an, denn der Sünder wird gerecht geschätzt um seines Glaubens willen, und ist es doch nicht, Gott erklärt was nicht ist, der Mensch glaubt was nicht ist. Herr Dr. Möhler wünscht uns Glück, daß wenigstens Andreas Osiander und Schleiermacher uns wieder auf die Spur gut katholischer Lehre geholfen. Er hätte, was die Neueren betrifft, vorzüglich noch Joh. Aug. Heinr. Tittmann a) anführen können. Ueber Osiander und Schleiermacher haben nun Andre schon genug, namentlich Herr D. Baur geantwortet, und Hr. D. M. kann sich überzeugen, daß jene trefflichen Lehrer den eigentlichen Unterscheidungspunct — sola fide — nur noch fester gestellt. Alle aber, Tittmann nicht ausgeschlossen, scheinen mir in den gegen den actus forensis gerichteten Bestimmungen so weit zu gehen, daß sie sich von dem ursprünglichen Sinne des evan-

a) S. Progr. de summis principiis Confess. Augustanae, Lips. 1830. und Anmerk. zur deutschen Ausgabe d. Confession.

gelischen Bekenntnisses sowohl, als von dem des Worts δικαιοῦσθαι, mehr oder minder entfernen. Mit Recht haben Schleiermacher und Tittman auf einen Unterschied der Rechtfertigung von der Sündenvergebung aufmerksam gemacht. Jene nämlich begreift diese, diese nicht jene schon in sich. Die Sündenvergebung, selbst sofern sie schon dem Bewußtseyn sich zueignet, ist nur negative Seligkeit, zu welcher das Positive der Kindschaft hinzukommen muß; in der Rechtfertigung aber ist beides als eins gesetzt. Und bei der Sündenvergebung ist noch die Frage, ob sie die allgemeine oder besondre, ob sie der Anfang eines neuen Lebens oder nicht, nur vermeint, vorausgesetzt, oder erfahren, bewußt, empfunden ist, die Rechtfertigung aber erledigt schon alle diese Fragen. Ohne dieses Verhältniß bestimmt auszusprechen, deutet es Melanchthon allenthalben an, indem er immer beides nach einander und mit einander stellt, was der Glaube erlange, Vergebung der Sünden und Rechtfertigung, oder indem er häufig für Rechtfertigung als das erklärende die reconciliatio setzt. Beides ganz in Gemäßheit der h. Schrift. Denn die καταλλαγή, von der Paulus Röm. 5, 10. im Vordersatze spricht, ist die allgemeine secundum potentiam in Christo bestehende, bei der wir noch ἐχθροὶ seyn können, diejenige aber, bei der wir nicht mehr Feinde sind, welche laut dem Nachsatze actu an uns geschehn, ist ganz gleich der δικαίωσις im neunten Vers. Und wiederum deßhalb wird Röm. 4, 25. 8, 34. Tod und Auferstehung auf Vergebung und Rechtfertigung bezogen, weil ohne die Auferstehung die Vergebung, wenn schon erwirkt und vorhanden, nicht kundgegeben werden und also keine Rechtfertigung seyn könnte. Demnach habe ich mich auch sonst schon gegen die Behauptung, Rechtfertigung sey bloß immanente oder intransitive Thätigkeit, erklärt, eine Lehre, die nur solange gilt, als die Concordienformel und ihre Freunde die Vermischung derselben mit der Heiligung abzuwehren und ihren Standpunct der

positiv von δικαιοῦσθαι gebraucht. Die schottische Confession wendet ein statim an, um Folge und Zusammenhang darzuthun c. 13.: quamprimum spiritus domini, quem electi per veram fidem recipiunt, possessionem in corde alicuius accepit, tum statim illum regenerat et renovat etc.

Nun entsteht freilich eine Schwierigkeit, an welcher so Viele im Leben wie im Denken gescheitert sind. Es ist nämlich von der Aneignung des Heils die Rede, und doch scheint der erste Act derselben die göttliche Rechtfertigung des Sünders, nach protestantischem Begriffe genommen, ihm eben nichts anzueignen. Denn der Sünder zwar, der gläubig geworden, eignet sich etwas zu, aber nicht ihm Gott etwas, wie dieß zumal dann der Fall zu seyn scheint, wenn die mehrsten Bekenntnisse schon sagen, δικαιοῦν sey iustum pronunciare, und dann die Theologen nicht nur actum forensem, iudicis, sondern auch intransitivum daraus machen. Derselbe Anschein von Widerspruch haftet der Betrachtung des menschlichen Subjects in der Rechtfertigung an, denn der Sünder wird gerecht geschätzt um seines Glaubens willen, und ist es doch nicht, Gott erklärt was nicht ist, der Mensch glaubt was nicht ist. Herr Dr. Möhler wünscht uns Glück, daß wenigstens Andreas Osiander und Schleiermacher uns wieder auf die Spur gut katholischer Lehre geholfen. Er hätte, was die Neueren betrifft, vorzüglich noch Joh. Aug. Heinr. Tittmann a) anführen können. Ueber Osiander und Schleiermacher haben nun Andre schon genug, namentlich Herr D. Baur geantwortet, und Hr. D. M. kann sich überzeugen, daß jene trefflichen Lehrer den eigentlichen Unterscheidungspunct — sola fide — nur noch fester gestellt. Alle aber, Tittmann nicht ausgeschlossen, scheinen mir in den gegen den actus forensis gerichteten Bestimmungen so weit zu gehen, daß sie sich von dem ursprünglichen Sinne des evan-

a) S. Progr. de summis principiis Confess. Augustanae, Lips. 1830. und Anmerk. zur deutschen Ausgabe d. Confession.

gelischen Bekenntnisses sowohl, als von dem des Wortes δικαιοῦσθαι, mehr oder minder entfernen. Mit Recht haben Schleiermacher und Tittman auf einen Unterschied der Rechtfertigung von der Sündenvergebung aufmerksam gemacht. Jene nämlich begreift diese, diese nicht jene schon in sich. Die Sündenvergebung, selbst sofern sie schon dem Bewußtseyn sich zueignet, ist nur negative Seligkeit, zu welcher das Positive der Kindschaft hinzukommen muß; in der Rechtfertigung aber ist beides als eins gesetzt. Und bei der Sündenvergebung ist noch die Frage, ob sie die allgemeine oder besondre, ob sie der Anfang eines neuen Lebens oder nicht, nur vermeint, vorausgesetzt, oder erfahren, bewußt, empfunden ist, die Rechtfertigung aber erledigt schon alle diese Fragen. Ohne dieses Verhältniß bestimmt auszusprechen, deutet es Melanchthon allenthalben an, indem er immer beides nach einander und mit einander stellt, was der Glaube erlange, Vergebung der Sünden und Rechtfertigung, oder indem er häufig für Rechtfertigung als das erklärende die reconciliatio setzt. Beides ganz in Gemäßheit der h. Schrift. Denn die καταλλαγή, von der Paulus Röm. 5, 10. im Vordersatze spricht, ist die allgemeine secundum potentiam in Christo bestehende, bei der wir noch ἐχθροὶ seyn können, diejenige aber, bei der wir nicht mehr Feinde sind, welche laut dem Nachsatze actu an uns geschehn, ist ganz gleich der δικαίωσις im neunten Vers. Und wiederum deßhalb wird Röm. 4, 25. 8, 34. Tod und Auferstehung auf Vergebung und Rechtfertigung bezogen, weil ohne die Auferstehung die Vergebung, wenn schon erwirkt und vorhanden, nicht kundgegeben werden und also keine Rechtfertigung seyn könnte. Demnach habe ich mich auch sonst schon gegen die Behauptung, Rechtfertigung sey bloß immanente oder intransitive Thätigkeit, erklärt, eine Lehre, die nur solange gilt, als die Concordienformel und ihre Freunde die Vermischung derselben mit der Heiligung abzuwehren und ihren Standpunct der

Eingießung gegenüber zu wahren haben. Die Rechtfertigung ist eine Mittheilung, sie theilt den Frieden Gottes mit, indem sie die Furcht hinwegbringt, die dem kindschaftlichen Gefühle hinderlich ist. Röm. 5, 1—11. sprechen über diese Mittheilungen. Zu dem Mitgetheilten gehört auch die Liebe Gottes nach V. 5, welcher aber durch V. 8. zu erklären ist. Denn die Liebe Gottes, mit welcher Gott liebt, nicht die Liebe, mit welcher mir, wird in der Rechtfertigung durch den heiligen Geist ausgegossen in unsere Herzen (vgl. 1 Joh. 4, 10.), und wenn dieß nach dem Contexte der Sinn des seit Augustinus soviel und so falsch gebrauchten Spruches unwidersprechlich ist, so folgt nicht nur, daß das Mitgetheilte, was wir Protestanten in der Rechtfertigung sehen, ganz ein andres ist als das, welches die Gegner, sondern auch, daß die einzige biblische Stelle, die sie für die Infusions-Theorie aufbringen konnten, ihnen der Wahrheit nach sich ganz entziehet. Ist nun der Rechtfertigungsact transitiv oder mittheilend, so läßt sich auch erkennen, daß er und wie er declaratorisch sey. Gott spricht sein Urtheil weder nur in sich hinein noch in die Weltgeschichte heraus, ob es gleich da und dort gültig ist und wird; er spricht es in das Bewußtseyn des Gläubigen herein, der Geist der Gnade gibt Zeugniß unserm Glaubensgeist, daß wir Gottes Kinder sind Röm. 8, 16. Und in dieser Beziehung glaube ich nicht, daß Schleiermacher Recht habe, den Gedanken der besondern Kundgebung des göttlichen Rathschlusses zu beseitigen. Denn schon die berufende Gnade ist nicht so zu denken, daß sie lediglich die Allgemeinheit des Heiles dem Gemüthe vorhalte, sondern so, daß sie mittels der allgemeinen Wahrheit persönlich einlade und antrage: also auch die rechtfertigende so, daß sie dem Glauben individuell zuspreche und bezeuge. Die lebendige Besonderung der allgemeinen Wirkung Christi ist nicht nur mit Schleiermacher bei der Bekehrung, sondern gleicherweise bei der Rechtfertigung zu den-

ken, nur daß nach desselben Gelehrten treffender Beobachtung die Rechtfertigung das in Betrachtung ruhende Selbstbewußtseyn, die Bekehrung aber mehr die Willensbewegung betrifft. Wir wenden uns nun zugleich zu der tittmannischen Berichtigung. Sie ist in gewissen Puncten sehr faßlich, nämlich wo sie zeigt, daß der Begriff der Rechtfertigung durch den Glauben alles Verdienst und alle Genugthuung, ja vom Glauben selbst alles Verdienstliche ausschließe; weiterhin wird sie unklar. Denn „Gerecht seyn vor Gott und gerechtgeschätzt werden" soll in der ganzen h. Schr. N. T. nichts anders heißen als, „in einem solchen Zustande seines innern Lebens sich befinden, der es möglich macht, Gott wohlgefällig zu seyn und zu werden, und von ihm Gnade und Segen zu erlangen." Est igitur, sagt das Programm, iustificatio beneficium dei, quo homines miseriae peccati obnoxii (iniusti, τέκνα ὀργῆς) eum naturae statum consequuntur, ut a deo probari (pro iustis haberi) et gratiam dei aeternamque salutem merito Christi capessere possint. Damit soll der Annahme einer imputata iustitia Christi, zugleich der Meinung de sensu mere forensi, ebenfalls dem Vorurtheile, als sey die impletio legis nicht nothwendig, gewehrt werden. Soviel ist deutlich, die δικαίωσις bewirkt einen Zustand, versetzt in einen Zustand, in welchem man nun alles, was zum Heile gehört, erlangen kann. Dieser Zustand, was er sey, wird gar nicht unmittelbar bestimmt, sondern lediglich dadurch:

1) daß wir ihn durch den Glauben erlangen, und 2) dadurch, daß er fähig macht, nämlich Gott wohlgefällig, seines Beifalls gewiß, und der Seligkeit theilhaftig zu werden. Er ist entweder ein ganz unbestimmbares x, oder eben die Identität der Gerechtschätzung und Wiedergeburt, die Entwicklung des Glaubens zur Qualification für alles Gute, Gefällige und Selige. Es scheint sogar, als werde der Mensch durch den Glauben gerecht geschätzt, damit er die Begnadigung und Wohlgefälligkeit erlangen könne, er

werde angenehm gemacht, um sich angenehm zu machen; und dann würde allerdings sowohl der Begriff des Glaubens als der der Rechtfertigung der katholischen Lehre nahe gebracht worden seyn, nur daß der habitus, der in der Justification bewirkt wird, von den Scholastikern als habitus dilectionis, von Tittmann aber gar nicht weiter bestimmt wird. Auf jeden Fall liegt in der tittmannschen Berichtigung eine gewisse Verkennung des Unterschiedes von Gerechtschätzung und Wiedergeburt, von Versöhnung und Bekehrung. Tittmann bemerkt zwar richtig, die h. Schrift lehre in dieser Verbindung nicht, die Gerechtigkeit Christi werde dem Menschen zugerechnet, sondern der Glaube werde gerechnet zu der Gerechtigkeit. Aber schon der Begriff der Zurechnung an und für sich beweist, daß die von ihm ohne weiteres verworfene forensische Bedeutung des Rechtfertigungsactes biblischen Grund habe und hier schlechterdings als die erste gesetzt werden müsse. Die Reformatoren und die protestantischen Bekenntnisse haben reichlich nachgewiesen, daß δικαιοῦν dem Verdammen entgegengesetzt werde, und sie hätten nicht nöthig gehabt, dieß die hiphilische oder hebräische Bedeutung zu nennen, da es auch die classische ist. Keine Erweiterung der lexilogischen Erkenntniß hat sie bis hieher in ihrer Annahme beschämt. Was will man z. B. gegen die ausführliche Nachweisung des Sprachgebrauchs, wie sie bei Chemnitz schon zu finden ist, bedeutendes aufbringen? Es ist aber auch an sich nothwendig, daß in Verkündigung der Heilslehre zunächst die göttliche Gerechtschätzung für sich gesetzt, und noch viel näher mit der Beerbung und Beseligung als mit der Heiligung zusammengedacht werde. Das χάριτι, das δωρεὰν macht es nothwendig. Mit diesen Vorstellungen nämlich ist durchaus in den δικαιουμένοις ein Nichtseyn der Gerechtigkeit gesetzt, nämlich sofern sie der Gerechtigkeit wegen immer aus sich herausgehen und in Christo seyn müssen.

ſöndliche Erlöſung, die beſeligende Lebensgemeinſchaft des Gliedes mit dem Haupte vorerſt als Einheit als Ganzes anzuſchauen, der Mißbrauch, der damit in der Sacramentslehre oder auch bei den Enthuſiaſten getrieben worden war, hielt die Reformatoren von dieſer Betrachtung der ungetheilten Einheit ab; ſie blieben bei ſchriftmäßiger Reconſtruction des Ganzen zu ſehr in der zerſtückelnden Betrachtung, und es muß als wichtig an dem Einſpruche des Andreas Oſiander angeſehn werden, daß er das Seyn und Leben Chriſti in den Gläubigen zu dogmatiſiren verſuchte (obgleich er weder mit dem Worte δικαιοῦν noch mit der Verknüpfung von Sündenvergebung und Rechtfertigung umzugehen verſtand): allein das haben uns die Reformatoren für immer gewonnen in dieſer Angelegenheit, daß wir geleitet von ihrer ſynthetiſchen Betrachtung und auf dem Grunde derſelben zur richtigen Analyſe übergehen können. Durch ihr entſchiednes Eingehen auf den irrationalen, weil poſitiven geſchichtlichen Punct des Chriſtenthums, Chriſtus unſere einzige Gerechtigkeit, und ausſchließlich durch den Glauben unſere Gerechtigkeit, haben ſie uns auf die lebendige Macht des Wortes und in den vernünftigen Gottesdienſt des reinen Herzens und der Gemüthsrichtung zurückgeführt.

Abgeſehn vom Rechtfertigungsbegriffe verbreitet ſich Hr. D. M. des Weitern über den Glauben, wie er in dieſer Hinſicht beiderſeits zu faſſen ſey. „Die Kirche hatte freilich funfzehn Jahrhunderte lang ſchon die Wahrheit des rechtfertigenden Glaubens in ihren Chriſten empfunden, in ihren Theologen gedacht: allein wie ein Arius erſt zu den Beſtimmungen von Nicäa veranlaſſen konnte, ſo diente auch die Entſchiedenheit, die die einſeitige Richtung in Luther annahm, der Kirche dazu, nun im Concil von Trient zum völlig klaren Bewußtſeyn darüber zu kommen.“ Die gelehrten Biſchöfe, die dort verſammelt waren, nahmen ſich nämlich das ihnen durch die Reformation ſo dringend

heiligen Liebe, im Geiste selbst seinen letzten Grund hatte, zu einem höhern durch die Gnade, nämlich zum νόμος πίστεως, δικαιοσύνη θεοῦ, entwickelt werden. Geoffenbart, gegeben ist dieser Uebergang in Christus. Der erste Act der Erlösung kann daher nichts anders als die am Gemüthe sich erweisende Begnadigung und Lossprechung des Sünders seyn, und erst durch diese vermittelt sich die ganze Belebung des Menschen. Die Betrachtungsweise der Concordienformel hat demnach an ihrem Orte ihr vollkommnes Recht. Sie kann sich auf Röm. 3, 4. stützen, und nimmt dabei ebenso wie der Apostel die Einheit und Ganzheit der sittlichen Erlösung durch den Begriff vom Glauben und dem ihm geschenkten Geiste wahr.

Da jedoch nach der Kategorie von Grund und Folge der Begriff des Grundes auch die Folge mit in sich schließt und diese bloß ausschließt, wo die Folge eben als Grund sich geltend machen würde, und da der Begriff des Grundes sogar die Folge nothwendig an sich zieht, wo sonst der Grund als bloße, leere Abstraction sich gelten machen wollte (wie die πίστις nach der Unterstellung des Jacobus), so mußte auch die Betrachtungsweise des Melanchthon in der Apologie ihre Gültigkeit behalten, und konnte sich auf die heilige Schrift in allen den Stellen stützen, wo (wie durch καθαρίζειν, τελειοῦσθαι im Johannis- oder Hebräerbriefe) die Reinigung von Schuld zugleich als Reinigung von Sünde, oder wo Christus als unsre von Heiligkeit nicht unterschiedne Gerechtigkeit (2 Corinth. 5, 21.), wo sein stellvertretender Tod als Ursache unsers aufhörenden Eigenlebens (2 Corinth. 5, 14. 15.), das Seyn in Christo als Schuld- und Sündlosigkeit zugleich (Röm. 8, 1.) gesetzt erscheinen. Vieles läßt sich am protestantischen Rechtfertigungsbegriffe nachhelfend aufklären und bestimmen, und die Theologie ist wieder auf den Weg gekommen, es zu erkennen und zu thun: es fehlte der Zeit und Kirche, aus welcher die Reformatoren hervorgingen, an der Fertigkeit und Gewöhnung, die per-

sönliche Erlösung, die beseligende Lebensgemeinschaft des Gliedes mit dem Haupte vorerst als Einheit als Ganzes anzuschauen, der Mißbrauch, der damit in der Sacramentslehre oder auch bei den Enthusiasten getrieben worden war, hielt die Reformatoren von dieser Betrachtung der ungetheilten Einheit ab; sie blieben bei schriftmäßiger Reconstruction des Ganzen zu sehr in der zerstückelnden Betrachtung, und es muß als wichtig an dem Einspruche des Andreas Osiander angesehn werden, daß er das Seyn und Leben Christi in den Gläubigen zu dogmatisiren versuchte (obgleich er weder mit dem Worte δικαιοῦν noch mit der Verknüpfung von Sündenvergebung und Rechtfertigung umzugehen verstand): allein das haben uns die Reformatoren für immer gewonnen in dieser Angelegenheit, daß wir geleitet von ihrer synthetischen Betrachtung und auf dem Grunde derselben zur richtigen Analyse übergehen können. Durch ihr entschiednes Eingehen auf den irrationalen, weil positiven geschichtlichen Punct des Christenthums, Christus unsere einzige Gerechtigkeit, und ausschließlich durch den Glauben unsere Gerechtigkeit, haben sie uns auf die lebendige Macht des Wortes und in den vernünftigen Gottesdienst des reinen Herzens und der Gemüthsrichtung zurückgeführt.

Abgesehn vom Rechtfertigungsbegriffe verbreitet sich Hr. D. M. des Weitern über den Glauben, wie er in dieser Hinsicht beiderseits zu fassen sey. „Die Kirche hatte freilich funfzehn Jahrhunderte lang schon die Wahrheit des rechtfertigenden Glaubens in ihren Christen empfunden, in ihren Theologen gedacht: allein wie ein Arius erst zu den Bestimmungen von Nicäa veranlassen konnte, so diente auch die Entschiedenheit, die die einseitige Richtung in Luther annahm, der Kirche dazu, nun im Concil von Trient zum völlig klaren Bewußtseyn darüber zu kommen." Die gelehrten Bischöfe, die dort versammelt waren, nahmen sich nämlich das ihnen durch die Reformation so dringend

nahe gelegte Problem Röm. 3, 28. *πίστει ἄνθρωπον δικαιοῦσθαι, χωρὶς ἔργων νόμου* zu lösen vor, und brachten alle am Ende heraus, daß der Glaube, der ja eben nur das Fürwahrhalten der Offenbarung oder die erste Gemüthserhebung oder nur der eingeschlagne rechte Weg sey, nicht rechtfertige. Hätten die gelehrten Männer sich auf die frühere Lehre vom gestalteten Glauben zurückgezogen, oder wären sie den Begriffen des Herrn Dr. M. von dem Vertrauen der Liebe in etwas vorangeeilt, so würden sie der biblisch-protestantischen Wahrheit um Vieles näher gekommen seyn und das Decret mit einer vollständigern Reflexion ausgestattet haben, als es nun der Fall ist. Denn was der Glaube sey, ob er auf dem Puncte, wo die Hörer des Wortes libere moventur in Deum, credentes vera esse, quae revelata sunt, atque illud inprimis, a Deo iustificari impium per gratiam eius (also als fides specialis misericordiae in Christo) noch gestaltlos (todt, leer, kraftlos), ob er dann, wo die Disposition den Höhepunct erreicht hat, als der gestaltete etwa wirklich rechtfertige oder gerecht mache, erfährt man aus dem Decrete nicht. Vielmehr wird er auf dem Puncte der Eingießung nebst der Hoffnung und Liebe mit eingegossen, und tritt hier gar nicht als völlig entwickelte motio in Deum, oder apprehensio promissionis auf: woraus denn hervorzugehen scheint, daß er auf gar keine Weise rechtfertigt, und wenn dennoch, in der Gestaltlosigkeit, also nur wie die negative Bedingung der Rechtfertigung auftritt. Diese ganze Lehre ist so gestaltlos, daß ihr erst die Vorhülfe von Thomas und Nicolaus Cusanus oder die Nachhülfe von Bellarmin und Möhler Gestalt zu geben vermag, und doch hat Hr. D. M. hier gerade nicht dem Decrete heilsame Unbestimmtheit, sondern die klareste Bestimmtheit nachrühmen wollen. Destomehr verargt er es der Reformation, daß sie den Unterschied des bloß erkennenden gestaltlosen, und des in seiner Gestaltung als Liebe gerechtmachenden Glaubens verworfen habe. Man dürfte

sagen, schon die hier gerügte Thatsache bestehe nicht ganz. Das vierstädter Bekenntniß §. III—V. geht ausdrücklich auf den Unterschied ein, sowie Melanchthon auf den der generalis et specialis. Indessen wir wollen die Thatsachen bestehen lassen. Die Reformation durfte behaupten, weder mit dem gestaltlosen noch mit dem gestalteten Glauben, noch mit beiden zusammen sey in der Scholastik die Lehre vom rechtfertigenden Glauben wahrhaft gegeben. Der Begriff des gestaltlosen Glaubens wird nicht darum verworfen, weil man sich den Glauben als „das Ergebniß einer ausschließlichen Thätigkeit Gottes" denkt, als welches er nie erfolglos oder leblos seyn könne, sondern weil derselbe Begriff einen nothwendigen Ursprungspunct des Heils und doch zugleich ein todtes Fürwahrhalten constituirt. Ein Glaube, der nicht indifferent und nicht mit dem Unglauben eins ist, der nicht in der leidentlichen Annahme der Kirchensatzungen besteht, vielmehr durch Gottes Wort geweckt ist, hat seine Animation eben an diesem Worte der Wahrheit, gesetzt auch, das Vertrauen auf Gnade, das in ihm ist, sey noch nicht stark genug, um das Zeugniß des Geistes zu empfangen, oder die Buße noch nicht so rein und wahr, daß sie einerseits das ganze Vertrauen auf den Mittler bedürfte, andererseits zuließe. Der Glaube der Erweckten (den der Protestantismus sehr wohl vom Glauben der Bekehrten unterscheiden kann) hat an ihm selber Leben und Wirksamkeit; er ist nicht der todte Schwefel des Seripandus (S. 146. 3. Ausg.), den erst ein fremdes Feuer entzünden muß. Ist denn etwa das fürwahrhaltende und in dieser Hinsicht fertige Glauben in irgend einem Momente, wo es sich noch unlebendig (wie z. B. im Zustande des Todsünders) erweist, dennoch initium et fundamentum iustificationis? Doch schwerer stoßen die Reformatoren damit an, daß sie auch die fides formata verwerfen; denn diesen Begriff übersetzte man sogar zu Regensburg 1541. in fides viva et effi-

cax, und so schienen Luther und die Andern, die ihn dennoch verwarfen, ihre eigne Lehre zu verdammen. Wie unzählige Male bezeugt es die Reformation, daß der rechtfertigende Glaube keine notitia historica, mortua, inanis, sondern ein wollendes, strebendes Ergreifen des Verdienstes, ein velle et accipere, ein opus spiritus u., der wahrhaftige cultus Dei, selbst ein Werk, ein Gehorsam gegen Gott im allerwichtigsten Falle sey! Und was das efficax betrifft, so ist doch auch durch alle ihre Bekenntnisse ausgebreitet, daß der Glaube gute Früchte der Liebe hervorbringen solle und müsse, daß er als Canal des Geistes Christi das Herz mit neuen guten Bewegungen erfülle und die sonst nur irgendwie gesetzlichen Handlungen erst fromm und heilig mache, daß er zwar in der Rechtfertigung allein gelte, aber deßhalb nicht allein, nämlich nicht ohne seine Frucht und Wirkung, bleibe. Deßungeachtet ist klar, daß die fides viva et efficax an die Stelle der formata gesetzt, nur wieder den Irrthum unvermerkt einführte, den die Reformation bekämpfen mußte. Denn es war nicht von der Lebendigkeit des Glaubens in seiner Richtung auf Gott in Christo und Christi Verdienst, nicht von der vollkommenen Intensivität des Vertrauens, nicht von der das Herz reinigenden und erhebenden Wirkung des Glaubens bei denen die Rede, die römischer Seits die Formel genehmigten, sondern von dem Lebendigwerden des Glaubens in der Richtung auf die Gebote und das Handeln, in der Voraussetzung, daß dennoch nicht der Glaube, sondern die zur Liebethätigkeit belebte Erkenntniß des Herrn Vergebung der Sünden erlange und als die Gerechtigkeit vor Gott gelte. Ursache genug, die neue Formel sammt der ältern, fides caritate formata, zu beseitigen. Nämlich der Glaube ist nicht als das formirte, sondern als das formirende zu denken; er gestaltet den ganzen Menschen anders, aber nimmt seine Gestaltung nur von dem Worte der Verheißung an. Wer anders lehrt, verunstaltet sich die Verhei-

merkung, daß es den Gläubigen nicht gezieme, Sünde zu thun. Die Supposition ist eben keine Position. „Keine Sünde," sagt Luther, „kann dich verdammen als der Unglaube allein, kein Wille oder Unwille, nur der Wille, nicht zu glauben." Daraus folgt nicht, daß er sich wirklich mit dem Willen zu glauben jeden Unwillen zum Guten zusammendenkt. „Eine Lüge, behauptet Augustinus, wäre Sünde, wenn auch durch sie das ganze menschliche Geschlecht gerettet werden könnte." Damit will er ebenso wenig sagen, daß eine Lüge das Menschlengeschlecht retten könnte, oder daß ein solcher Fall mehr als Abstraction sey, als Luther mit den Worten, si in fide fieri posset adulterium, peccatum non esset, die nothwendige reinigende Kraft des wahren Glaubens leugnen. Was in aller Welt gehen aber dergleichen Aussagen Luthers, gesetzt, das sie sittlichen Indifferentismus begünstigen, so lange nicht bewiesen ist, daß das protestantische Bekenntniß einem sittlich indifferenten Glauben die Gerechtigkeit zurechne, die symbolische Erörterung an? Alle sogenannten exclusivae, nämlich aus Gnade, ohne Verdienst, sola fide, wollen sagen, daß mein Glaube meine Gerechtigkeit, meine Ungerechtigkeit nicht ansehen solle, daß er sich gegen jene mit Demuth, gegen diese mit Muth aus der Verheißung stärken müsse, folgt daraus, daß er die Gerechtigkeit überhaupt nicht ansehe, daß er den Haß der Sünde nicht sammt der Vergebung in Christo in sich aufnehme und dem Leben zurückführe? — Certi sumus, sagt das vierstädt. Bek., neminem iustum aut salvum fieri posse, nisi amet summe Deum, aber dennoch vermittelt es die Vergebung der Sünde durch den Glauben allein.

Vierter Artikel.

Vom Sacrament.

Beide Kirchen erkennen die Vermittelung der göttlichen Gnadenwirkung in beiden, in dem Worte Gottes und im Sacramente. Diese Mittel ergänzen einander, das ist so im Allgemeinen die beiderseitige Voraussetzung. Denn dadurch, daß die katholische Theologie nirgends recht absichtlich, immer nur gelegentlich und halb die Wirkung des Wortes mit heranziehet, Concil. Trid. de iustif. cap. VI. Catech. Rom. II. 1. qu. 21. IV. 13. qu. 12., werden wir nicht berechtiget, ihr die obige Zusammenstellung oder die Beziehung der Gnade auf des Wortes Wirkung ganz abzusprechen. Kommt es dann zu nähern Bestimmungen, so zeigt sich freilich, daß die wesentlichen Heilszustände für den Protestanten überwiegend durch das geglaubte Wort, für den Katholiken überwiegend durch das richtig verwaltete Sacrament gewirkt werden. Läßt sich die Heilskraft des göttlichen Wortes nach den jetzt gültigen katholischen Bekenntnissen und ohne Zuziehung der ältern Scholastiker überhaupt begreifen, so kann sie nur in der Vermittelung des Vorbereitungsstandes gegeben seyn. Die Wirkung des Wortes disponirt zum Genusse des Sacraments; und das die sacramentliche Handlung begleitende Einsetzungswort erklärt sie, macht sie verständlich und befördert dadurch die Wirkung des Sacraments — verba enim inter omnia signa maximam vim habere perspi-

cuum est: ac si ipsa desint, plane obscurum erit, quidnam materia sacramentorum demonstret Catech. R. II. 1. qu. 8. Dabei ist es ganz unbedenklich, die Frage, wodurch denn nun eigentlich Gerechtigkeit und Heil dem Menschen angeeignet werde, lediglich mit dem Sacramente zu beantworten. Das Sacrament gibt den innern wie den äußern christlichen Charakter; und in dieser Beziehung ist von einer Gleichstellung desselben mit dem Worte oder von einer Zusammenwirkung der beiden Gnadenmittel auch dann nicht die Rede, wann es z. B. Cat. Rom. II. 2. qu. 21. heißt: das ganze christliche Gebäude sey gegründet auf den Eckstein; allein wenn nicht Predigt des göttlichen Worts und Sacramentsgebrauch es stütze (fulcire), entstehe die Besorgniß, es werde großentheils zusammenstürzen. Gleich darauf folgt nämlich die zur ganzen Lehre stimmende Erklärung: das Sacrament macht des Lebens theilhaft, das Wort ernährt dieses Leben. Wie man nun immer dieses fassen möge, — es darf nicht übersehen werden, daß theils die Gnade, die den Stand des Heils nur vorbereitet, theils die, welche ihn bewahrt, auch wenigstens ebenso sehr, wie durch Wirkung des Wortes, durch Werke, die nicht sacramentlich, aber kirchlich sind, vermittelt und auch insoweit das Wort leicht zurückgedrängt werden kann — gewiß ist dem Katholiken das Sacrament das vorgeordnete, eigentliche Mittel des Heils. Für den Protestanten findet das entgegengesetzte Verhältniß statt. Das Sacrament wirket zwar auch für ihn auf eigenthümliche Weise zur Hervorbringung oder Vervollkommnung und Bewahrung eines Zustandes mit, allein das, was es wirkt, ist der Art nach nichts Höheres, Vollkommneres und Seligmachenderes als das geistliche, durch die Wirkung des Wortes im Glauben gewirkte Leben. Nach protestantischer Vorstellung wirket das Wort zu sacramentlich, und das Sacrament selbst zu sehr mit dem Worte und in

Bezug auf das Wort, als daß die Ertheilung der innern Bestimmtheit eines Christen auf die Wirkung des Sacraments im engern Sinne beschränkt werden könnte. Wort und Glaube, Gnade und Glaube schaffen das wesentliche Leben, welches nun freilich zu seiner Pflege und Bewahrung Bedürfnisse hat, denen die sacramentliche Einsetzung entspricht.

Auf diese oder eine dergleichen Betrachtung muß hier jeder Symboliker unsrer Zeit eingehen, wenn er den Forderungen der Wissenschaft und der geschichtlichen Gerechtigkeit entsprechen will. Hr. Dr. Möhler ist weit entfernt, dieses zu thun. Nachdem er die protestantische Rechtfertigungslehre als einen unsittlichen Aberglauben vorgestellt, mußte er in unsrem Bekenntnisse vom Sacramente soviel wie möglich den Unglauben nachweisen, oder einen Naturalismus, der nur hie und da eben wieder durch katholischen Glauben seine Blößen zu decken suche. Er stellt sich daher von vorn herein so, daß er, was christlicher Gemeinglaube der Protestanten und Katholiken ist, gar nicht als solchen, sondern als katholischen Glauben faßt, oder er verdeckt doch das, was Protestanten in Bezug auf Zueignungsmittel der Gnade glauben, indem er das Verhältniß von Wort und Sacrament von der vergleichenden Betrachtung gänzlich ausschließt. So ist z. B. alles, was der römische Katechismus über das Zweckmäßige und Erforderliche des Sacramentes sagt, nur insoweit wahr, und insoweit auch protestantisch, als man vorher schon weiß, wie es sich zur zueignenden Kraft des Wortes verhalte, und daß es diese Kraft nicht verleugne. Das Gläubigste, so zu sagen, am sacramentlichen christlichen Gemeinglauben ist doch wohl dieses: je mehr das Sacrament mit voller Empfänglichkeit genossen wird, desto weniger ist es bloßes Zeichen, oder bloßes Unterpfand der Lebensmittheilung Christi, desto mehr diese Mittheilung

selbst. Das Sacrament ist Leiter, Canal der Gnade, wie der römische Katechismus sich ausdrückt. Bis auf diesen Punct aber wird der Sacramentsbegriff — ich will zugeben unter sehr verschiedenen Bedingungen — durch das in dieser Hinsicht ganz ungetheilte Bekenntniß der Protestanten gesteigert. Denn auch die Protestanten, welche nicht die mystische Identität, sondern die mystische Simultaneität der sinnlichen und geistlichen Perception wollen, die des helvetischen z. B. und vierstädtischen Bekenntnisses, können nicht so ausgelegt werden, als wäre ihnen die sacramentliche Handlung nur das Unterpfand einer allgemeinen Wahrheit oder ihres sonstigen allgemeinen Verhältnisses zu Christus, vielmehr innerhalb des Actes und in der Gegenwärtigkeit desselben haben sie, empfangen sie die Lebensmittheilung des Erlösers, die Gemeinschaft seines Leibes und Blutes, die ihnen durch das Sichtbare Kraft seiner Verheißung, Verabredung, Einsetzung verpfändet oder versiegelt wird. Der protestantische Begriff des Siegels oder Pfandes ist weit entfernt, die collative Kraft des Sacraments zu schwächen; er gestattet sogar die mystische Verknüpfung der Elemente des Sacraments mit der res signata et exhibenda — signa et res significatae sacramentaliter coniunguntur Conf. Helv. — Bezeichnung, Besiegelung, Darreichung der Gnade Christi vereinigen sich im Sacramente Decl. Thorun. — Bis hieher hat demnach Hr. D. M. nichts als christlichen Gemeinglauben, keineswegs aber etwas, das in den katholisch-protestantischen Gegensatz fiele, dargestellt. Vielleicht ist es anders mit dem Folgenden. Die katholische Seite lehrt, das Sacrament wirke Gnade und Heil ex opere operato, nämlich in denen, qui obicem non ponunt, die kein Hinderniß in den Weg legen. Wie legt dieß unsere Symbolik aus? „Das opus operatum ist dasjenige, quod Christus operatus est, d. h. die Sacramente überbringen eine vom

Heiland aus verdiente (!) göttliche Kraft, die durch keine menschliche Stimmung, durch keine geistige Verfassung oder Anstrengung vermittelt werden kann, sondern von Gott um Christi willen schlechthin im Sacramente gegeben wird. Allerdings muß sie der Mensch empfangen und deßhalb empfänglich seyn, was sich in der Reue und dem Schmerze über die Sünde, in der Sehnsucht nach Hülfe und dem vertrauensvollen Glauben ausspricht, allein er vermag sie nur zu empfangen, und darum nur empfänglich zu seyn." Hinterher heißt die Empfänglichkeit, wie billig, doch auch eine Thätigkeit; diese soll nur (wie sich freilich von selbst verstehen würde) nicht die Gnade selbst noch eine sie verdienende seyn. Ich will nicht leugnen, daß in dieser Darstellung noch gleichsam wider Willen des Verfassers etwas von dem Gegensatze hindurchscheine. Das Wörtlein „verdiente Kraft" weiset dahin, daß Christus es der Kirche verdient habe, selbstständig durch das Sacrament Gnade zu spenden u. s. w. Doch im Ganzen sind wir berechtigt, zu behaupten, wenn dieß die katholische Lehre ist, so sind wir Protestanten noch um ein sehr Bedeutendes katholischer, als die Katholiken. Wenn nämlich von Wirkung zur Seligkeit die Rede ist, so lassen wir im Sacramente Christum wirken und ganz allein, seine Einsetzung, sein Wort, seinen Geist, seine Macht und Gnade, ohne daß uns irgend eine voluntas oder intentio ministri förderlich oder hinderlich werden könnte, und folglich kommt es eben nur auf unsere Empfänglichkeit für die Darbietungen des Erlösers an, auf eine Empfänglichkeit, die er selbst freilich besser als wir zu erkennen und zu würdigen weiß a). Aus

a) Conf. Helv. Mai. Et ut deus sacramentorum auctor est, ita perpetuo operatur in ecclesia, in qua rite peraguntur sacramenta, adeo ut fideles, cum a ministris sacramenta percipiunt, agnoscant operari deum in suo instituto, ideoque sacramenta

welcher Macht, dürfen wir wohl fragen, läßt denn Hr. M. ein so ausdrückliches Stück der scholastisch-trienter Sacramentslehre, als die Meinung und Willensrichtung des Priesters ist, aus dem Texte weg, um in der Note es dem Bellarmin zu bester Auslegung zu überlassen. Einem Bellarmin verargen wir es so wenig, als irgend einem, die Lehren der Kirche, wo sie anstößig werden, bestens auszulegen; aber keinem Symboliker dürfen wir nachlassen, in der eigentlichen, wesentlichen Exposition derselben gerade die Puncte zu verschweigen, die, wie hier der Fall ist, gerade den protestantischen Gegensatz erklären und rechtfertigen. Die Forderung der Intention auf Seiten des Priesters zur heilsamen Wirksamkeit oder überhaupt zur Wirksamkeit des Sacraments fand vor und bei dem trienter Concile unter den römischen Theologen Widerspruch. Bald wandte man die Gefahr der Täuflinge oder Beichtkinder ein, die nun so leicht um die Gnade kommen oder derselben ungewiß bleiben könnten, bald die schon geltende, viel größere Concession, daß Unglaube, Todsünde des Priesters sogar die Wirksamkeit des priesterlichen Actes nicht aufhebe. Deßhalb sah man sich auch genöthigt, die Forderung möglichst zu restringiren; sie behauptete sich dennoch Sess. 7. can. 11. **Si quis dixerit, in ministris, dum sacramenta conficiunt et conferunt, non requiri intentionem saltem faciendi, quod facit ecclesia, anathema sit.** Aus guten Gründen, wie man leicht sieht. Denn wenn, wie can. 10. es bestimmte, der gemeine Christ die mehrsten

perinde ac ex ipsius dei manu percipere, et ipsis ministri vitium non obesse. Unde etiam aperte in administratione sacramentorum inter dominum et domini ministrum discriminant. Und am Schlusse des Artikels: So wie das gepredigte Wort Gottes an sich kräftig, gültig, gnadenreich bleibt in seinen Darbietungen, wenn es nicht oder übel gebraucht, nicht geglaubt noch genossen wird, so auch das Sacrament u. s. w.

Sacramente nicht machen noch conferiren konnte, wenn die übernatürliche Eigenschaft des Priesters, zwar eine gratia gratis data und nicht gratum faciens, doch zum Wesen der Sacramentsspendung gehörte, dagegen kein bonus motus des Empfängers zum Empfange der Gnade, ja bei der Privatmesse gar kein Empfänger, bei der Kindertaufe kein bewußter Empfänger vorhanden war: so würde bei gänzlich mangelnder Conformität des priesterlichen Bewußtseyns mit der Absicht der Handlung gar nichts als der absolut mechanische, zufällige, äußerliche Act übrig geblieben seyn, und von diesem hätte sich kaum noch irgend ein Gläubiger irgend ein Heil versprochen. Man hatte einmal dem Werthe des opus den Werth des durch den Glauben ergriffenen Einsetzungs- und Verheißungswortes, der Würde des Priesters die Würde der Gemeinde aufgeopfert, daraus entstanden große Gefahren und Verlegenheiten, wenn nun dennoch der Werth des Wortes ohne sittliche Würdigkeit des Priesters bestehen sollte; die sittlich gleichgültige übernatürliche Eigenschaft des Priesters mußte nun wenigstens psychologisch belebt werden, und das so mitwirkende priesterliche Bewußtseyn zur erforderlichen Form des sonst aller Gewähr beraubten Werkes hinzu kommen. Man ergab sich also der geringern Verlegenheit. Die Lehre von der intentio ministri ist eine Nachhülfe für das Dogma vom opus operatum, welche noch manche Vortheile anderer Art gewährt, und das letzte Dogma wird wiederum durch den Begriff des „nicht gelegten Hindernisses" erklärt und unterstützt. Die canones 6. 8. 11. sind aus dem positiven und negativen Inhalte eines jeden für sich gar nicht, sondern nur durch einander zu verstehen. Der achte Kanon sagt 1) positiv, durch die Sacramente des N. T. (anders ist es mit denen des A.) wird Gnade ex opere operato ertheilt; 2) negativ, der Glaube an die göttliche Verheißung reicht zur Erlangung

der Gnade nicht hin. Der so ausgedrückte Gegensatz leidet im höchsten Grade an Zweideutigkeit. Man könnte sub 2 erwarten: der Glaube an die göttliche Verheißung im Sacramente ist zum heilsamen Empfange desselben nicht nöthig[a], da er vielmehr durch das zuvorkommend und an sich wirkende Sacrament mitgetheilt oder bis zur vollen Lebendigkeit erweckt wird, die Wirkung des in seiner Integrität vollzognen Werkes ersetzt den Mangel des Glaubens, oder den Mangel der boni motus, wie man seit Scotus vielfältig lehrte. So würde der Gegensatz klar, so wäre er zugleich der ausgesprochene Sinn des Systems. Die Synode hielt für gut, ihn zu verrücken, so, daß allenfalls Folgendes gesagt schien: der Glaube an die Verheißung allein macht der Gnade nicht theilhaftig, nur der durch Liebe gestaltete Glaube, dieser aber wird durch das Sacrament mitgetheilt, oder: der Glaube, der sich eben nur an das Wort hält, macht nicht gerecht und selig, das Sacrament muß dazu wirken, oder endlich: nicht die Subjectivität (Glaube) ist die wirkende Ursache des Heils im Sacramente, sie kann ja nur die werkzeugliche empfangende seyn, sondern die im Sacrament enthaltene und im Werke vermittelte Gnade des heiligen Geistes. Gilt, wie bei unserm Vf., die letzte Auslegung, dann verschwindet aller Anstoß der Protestanten an dem Kanon, denn nichts ist ihrem Bekenntnisse fremder, als daß die subjective Contemplation, Stimmung, Gläubigkeit, wie groß sie immer sey, das Sacrament oder dessen Segen bewirke, verdiene, ausmache. Der Verf. hat nun ganz Recht, sein Befremden darüber auszudrücken, daß Luther sich gegen das (so zu verstehende) opus operatum so standhaft gewehrt, da er die Sache selbst späterhin genehmigt habe. Und in

a) Cajetan gegen Luther: fides non necessaria accessuro ad eucharistiam.

der That, es bliebe nur übrig, die Abneigung gegen alle scholastischen, barbarischen Ausdrücke zu Hülfe zu nehmen, um die Erscheinung zu erklären, wenn man nicht einsehen könnte, daß Luther die historische Bedeutung des opus operatum kannte, welche eine noch andre ist als die, welche Hr. D. M. gelten läßt, und daß das Concil sich eben auch diese historische Bedeutung, wie man aus dem Zusammenhange der canones erkennen kann, wirklich vorbehalten hat. Damals zwar, als man zuerst opus operans (operantis) und operatum entgegensetzte — Innocentius III. in Mysteriis missae 3, 5. — war davon die Rede, das letztre behalte seine Reinheit und Kraft, wenn auch das erstre noch so unrein sey, d. h. die Sünde des Priesters nehme dem sacramentlichen Werke nichts. Allein die Entgegensetzung tritt, wo nicht bei Thomas, doch bei Albert, Scotus, Biel in ganz anderer Beziehung wieder auf. Sie verknüpft sich mit dem Unterschiede des alt- und neutestamentlichen Sacraments. Das alttestamentliche Sacrament wirkte Heil und Gnade ex opere operante oder operantis, nach Maßgabe der Devotion, guten und frommen Erregung dessen, der das Sacrament empfing; das neutestamentliche (welches ja doch wirksamer seyn muß, als jenes) ex opere operato, d. h. ohne Bedingung der verdienstlichen oder empfänglichen Disposition, sine bono motu utentis. Die positive Empfänglichkeit ist nicht erforderlich, nur die negative, ut non ponat obicem, und obex ist wiederum in sittlicher Hinsicht eben nur die Todsünde, die noch bestehende oder im Vorhaben begriffene. Noch der letzte bedeutende Scholastiker vor der Reformation, Gabriel Biel, erläutert dieß dahin, das opus operans des Priesters (seine persönliche Heiligkeit) z. B. bei der Messe wirke freilich noch besondere Erhörungen und Segnungen, ebenso das opus operans der Sacramentsempfänger (ihre innere fromme Erregung), allein auch abgesehn davon müsse dem opus

operatum seine ganz selbstständige Gnadenwirkung zugerechnet bleiben. Das ist nicht zu zweifeln, daß sich schon vor der Reformation und nachher viele einzelne fromme Theologen gegen dergleichen Lehren empört fühlten; Joh. Gerhard und Martin Chemnitz citiren ihre Versuche, die Scholastiker durch allerlei Interpretation des opus operatum zu reinigen. Herrschte sie darum zu der Zeit, da Luther auftrat, weniger? a) Ward sie ihm nicht von Cajetan förmlich vorgehalten? Hat er also, der wohl wußte, was er that, nur aus Eigensinn oder im Wortstreite die Formel verworfen? Auch das Concil wußte, was es that, wenn es ein so anstößiges Wörtlein dennoch nicht fallen ließ, und die ganz dazu gehörige Formel non ponentibus obicem absichtlich an einem andern Orte can. 6. ebenfalls genehmigte. Den verschiedenen Schulen der Theologen sollte alle Breite bleiben, ihre Meinungen zu retten; denn es gab zu Trient eine bedeutende Zwistigkeit der Dominicaner und Franciscaner über die den Bestandtheilen des Sacraments einwohnende oder nicht einwohnende virtus causativa et effectiva, ob sie physisch sey, ob das Sacrament die Gnade enthalte, welches die letztern alles in Abrede stellten, indem sie einzig auf die göttliche Verheißung sich zurückzogen und den Lutheranern zu nahe zu kommen schienen: allein die evangelische Forderung der positiven Empfänglichkeit abzuweisen und nicht zu Stande kommen zu lassen, darauf war die ganze Reihe der

a) S. Melanchthon in der Apol. art. VII. Hic damnamus totum populum scholasticorum doctorum, qui docent, quod sacramenta non ponenti obicem conferant gratiam ex opere operato sine bono motu utentis. Haec simpliciter iudaica opinio est, sentire, quod per ceremoniam iustificemur, sine bono motu cordis, h. e. sine fide. Et tamen haec impia et perniciosa opinio magna auctoritate docetur in toto regno pontificio. —

canones gerichtet. Kein Hinderniß in den Weg legen und ein gläubiges, bußfertiges Herz mitbringen, gilt dem Hrn. D. M. gleich; und man sollte freilich denken, mit Recht. Denn ist von der Gesinnung die Rede, an der es keine Indifferenz gibt, so legt sie eben schon durch Ungläubigkeit und Unbußfertigkeit obicem, die negative Forderung geht da ganz in die positive über, und in der That macht es dem Bellarmin und seinen Nachfolgern alle Ehre, den Begriff des opus operatum und obex bis dahin ausgedehnt zu haben, daß alle geistlichen Bedingungen des wirksamen Gnadenmittels in Anerkennung kommen. Indessen nach geschichtlich treuer Auslegung der Worte und Begriffe besteht zwischen jenen beiden Dingen ein großer Unterschied. Jene, die zuerst nur das „Hinderniß" hinwegdachten, befanden sich auf dem Gebiete der That. Sie sahen ja eben das opus operantis an, sie forderten in demselben Momente, wo sie fides et poenitentia nicht forderten, die Abwesenheit der Todsünde, und mit ihr eben nur eine solche Beschaffenheit des empirischen Bewußtseyns und Verhaltens, bei welcher das äußerste Aergerniß nicht zu befürchten und irgend eine, wenn auch noch so passive und träge Hingebung an das opus operatum zu hoffen war. Das Sacrament sollte durch die mindeste Forderung gewinnen, und damit hatte es dieselbe Bewandniß wie mit der attritio cordis, auf welche man die contritio zurückgeführt. Der Protestantismus durfte mit keiner dieser Formeln paciscren, wenn schon die der Erschlaffung wehrenden bessern Katholiken eine positive Empfänglichkeit, dispositionem, poenitentiam et fidem, nachträglich der negativen hinzuthun wollten. Abgesehn davon, daß man unter fides sacramenti das kirchliche Fürwahrhalten verstand, mußte die Lehre vom nicht vorhandenen Hinderniß allezeit schwächend auf den Begriff der Disposition zurückwirken.

Der Verf. erwähnt hier bloß die Siebenzahl der Sa-

cramente, ohne ihre Gültigkeit jetzt zu erörtern, schließt aber mit der Bemerkung, daß keines Sacramentes Empfang zur Seligkeit schlechthin nothwendig sey. Da dieß nur wieder Bestandtheil des christlichen Gemeinglaubens und dem römischen Katholicismus nicht eigenthümlich ist, so hätte man wenigstens nicht erwarten sollen, der Vf. würde es nachher S. 242 den Reformatoren als anfängliche Geringschätzung des Sacraments auslegen, wenn sie das alte Wort crede et manducasti weiter ausführen. Die wahre Kirche hat von jeher die Nothwendigkeit und Nichtnothwendigkeit des Sacraments zugleich behauptet. Wie dieß geschehen dürfe, ist aber nur da zu begreifen, wo bei klarer Beziehung der beiden Gnadenmittel auf einander das Vorgewicht auf die Heilsbewirkung durch das geglaubte und in dem Herzen belebte Wort der Verheißung gelegt wird. Bis in das Sacrament hinein wirkt dieß Verhältniß, so daß auch mit und am Sacramente das Wort das opus an Gültigkeit überwieget und die Gültigkeit des letztern bedingt.

Der Vf. geht zur Darstellung der lutherischen Lehre über, d. h. zur Lehre Luthers, wie sie ursprünglich beschaffen gewesen. Ebenso handelt er von Lehren Zwingli's und Calvin's. Man fragt sich wieder, warum wird nicht das protestantische Bekenntniß vom Sacramente als die Sache, um welche es sich handelt, erörtert? Antwort: dieß ist kein anderes, als das katholische, wenn man von der Siebenzahl absieht. Denn Luther ist vom schroffsten Gegensatze gegen die Kirche ausgegangen; Carlstadt, Zwingli u. d. a. haben sich von ihm verführen lassen. Als aber der Verführer sein Werk und dessen Folgen gewahr ward, erschrak er, kehrte zu dem unbesonnen (im Leichtsinne des Widerspruchsgeistes) verlaßnen katholischen Dogma von der collativen Kraft des Sacraments, zum opus operatum, zurück, ohne es freilich Wort

haben zu wollen und sogar widerstrebend. Indessen die Folgen der ursprünglichen Sacramentsscheu bestehen, 1) daß die Siebenzahl aufgegeben wurde; 2) daß sich die Kindertaufe nicht rechtfertigen läßt; 3) daß in Gemäßheit seiner Rechtfertigungslehre Luther eigentlich hätte carlstadtisch über das Sacrament lehren und darin beharren sollen. Zwingli übrigens hat eben nur die von Luther angegebenen Winke weiter verfolgt, und (nach dem Texte der Symbolik) in den Sacramenten nichts als Erkennungszeichen (nach der unten stehenden Note noch etwas mehr) gesehen; Calvin aber sich mit der symbolischen lutherischen Lehre soweit vereinigt, als es die absolute Gnadenwahl zuließ. Denn ungetrennt vom Element hätte das Aliment auch können einem Nichterwählten zu Theil werden; darum — so schließt Hr. D. M. — mußte Calvin das Aeußerliche des Sacraments vom Geistlichen scheiden.

Großentheils beantwortet sich dergleichen von selbst; wo nicht, so ist unsere Antwort theils in dem, was wir über den sacramentlichen Gemeinglauben gesagt haben, theils in unsrer Erörterung des katholischen Lehrbegriffs schon enthalten. Demungeachtet drängt sich mir noch folgende Betrachtung auf.

Die Sacramentslehre der Reformation hat wie diese selbst ihren Bildungsproceß gehabt, die scholastische nicht minder. Die Scholastik hat in der ursprünglich guten Richtung, gegen bloße Zeichenlehre und Ceremonienbegriffe das Uebernatürliche zu vindiciren, einen Uebersprung ins Unnatürliche gethan, allen Vorstellungen, die aus der Region der Zauberei und nicht des Glaubens herstammten, wenn sie einmal sich aus dem hierarchischen Treiben nicht mehr verdrängen ließen, mit wissenschaftlichen Bestimmungen gefröhnt, denen sie selbst wieder die Wissenschaftlichkeit absprechen mußte, und der herrschenden Kirche beigestanden, die urchristliche Symbolik theils zu berauben

und zu entstellen, theils mit unbefugten Zu- und Aufsätzen zu belästigen. Freilich hat sie dieß nur unter oft wiederholten Protestationen der rechtgläubigsten und achtungswürdigsten Männer durch die Gunst der in der Masse obwaltenden Richtung vollbracht. Die Reformation hat das unbestreitbare Verdienst, die Wahrheit und Reinheit des äußern Symbols hergestellt, den vergrabenen Schatz der Bedeutungen wieder zu Tage gebracht, und die nothwendige Mystik der Sacramente von der Superstition gesondert zu haben. Auch dieß ist, auf dem Gebiete der Theologie, nicht ohne Zufälle, Irrungen und Hemmungen geschehen, nur daß der in allen Bekenntnissen einige Protestantismus der weitern theologischen Fortbildung, bei vorbehaltenem Zurückgehen auf den Kanon, keinen Riegel vorschiebt. Es geschah zwar in dem Zeitpuncte der Reformation, aber nicht zum ersten Male, daß die hypermystische oder zauberische Vorstellung den entgegengesetzten Fehler, die Behauptung des signum nudum oder des bloßen Bekenntnißzeichens, hervorrief. Gegen diejenige Kirche, die im Dienste der Verwandlungslehre und des opus operatum die symbolische Natur des Sacraments verleugnete und zerstörte, hatte die sogenannte Ketzerei allezeit recht, zunächst aber nur wieder das Daseyn des Symbols und die Bedeutung zu behaupten. Diejenige Kirche, die des Sacramentes Wirkung und Wesen vom lebendigen Worte und Glauben, den Sohn vom Geiste losgerissen hatte, durfte einen Gegner nie Lügen strafen oder des Unchristenthums zeihen, der der Gemeinschaft des Erlösers durch die Speise des Wortes als durch die rechte Assimilation mit seinem Leben theilhaft zu werden hoffte und sich des Sacramentes nur noch als eines Zeichens dieser Gemeinschaft oder auch dieses Zeichens nicht mehr bediente, weil es so sehr vom Wesen abgelenkt und etwa nur habe bei noch nicht ganz befestigter Wirksamkeit des Wortes einem an-

fänglichen Bedürfnisse dienen sollen. Bloße Gebetschriften, Messalianer und dergleichen sind nicht weniger Christen als bloße Sacramentschristen; bloße Symboliker stehen sich nicht schlechter mit der Quelle des Lebens als die Hierurgen, die den Leib Christi conficiren. Diese sind am Ende des verschwindenden Christenthums angelangt, jene stehen am Wiederanfange der Entwicklung. Doch, wie schon angedeutet wurde, diese äußerste Entgegensetzung, die den Katholicismus und Socinismus betrifft, gehet den Gegensatz, von welchem wir hier reden, nichts an. Die Zurückführung des Sacraments auf das bloß gesellschaftliche Erkennungszeichen wird von der Reformation theils ausdrücklich, wie Helv. Conf. 1534—36. XX. [a]) theils dadurch verworfen, daß man z. B. nach der in dieser Hinsicht am äußersten Grenzpuncte gelegnen mühlhauser Confession die freilich auch außer dem Sacramente gegebene geistliche Speisung des Menschen mit Christus sich im Sacramente als auf besondere Weise angeboten denkt. Ich berühre absichtlich hier nur Bekenntnisse, die Zwingli'n ganz nahe stehen. Im Uebrigen das will selbst der Katholicismus, daß das Sacrament auch und zunächst für das christliche Bekenntnißzeichen gelte [b]). Was nun den Zwingli anlangt, so ist es während der ersten Versuche des römischen Hofes und Johann Ecks, die Zürcher zu bekehren, freilich Sitte gewesen, ihn und seine Lehre lutherisch zu nennen und die letztere von Luther abzuleiten; da er aber schon

a) Uade asserimus, sacramenta non solum tesseras quasdam societatis christianae, sed et gratiae divinae symbola esse, quibus ministri Domino ad eum finem, quem ipse promittit, offert et efficit, cooperentur, sic tamen qualiter de verbi ministerio dictum est, ut omnis virtus salvifica soli Domino transscribatur. —

b) Catech. Rom. II. cap. 1. 7. ut scilicet notae quaedam et symbola essent, quibus fideles internoscerentur. —

im Jahr 1523 durch die Auslegung [a]) des 18ten Artikels seiner Schlußreden so trefflich und unverdächtig mit Vorführung von Zeugen darauf geantwortet hat: so ist höchst seltsam, daß Hr. D. M. ohne weiteres noch heute behauptet, Zwingli habe die von Luther und Melanchthon über das Sacrament gegebenen Winke benutzt und weiter verfolgt. Das ist bekannt, wie sehr Zwingli es beklagt, Luther bleibe in mehreren Stücken zuweit zurück. Folgt etwa daraus, daß Zwingli von Luthern ausgegangen sey? Zwingli hat, ehe er von Luther wußte, dann, als er bloß seine Ablaßschriften gelesen, aus welchen er nichts neues gelernt, ja in demselben Jahre, wo Luther noch die Verwandlungslehre vortrug (1519), und fortan seine ganze Lebenszeit hindurch das heil. Abendmahl als „sicher Zeichen oder Sigel" oder „Widergedächtnuß und Sicherung" vorgestellt. So sehr nämlich Zwingli immer das Sacrament in das Gebiet der gedächtnißmäßigen Feier und Darstellung eines Vergangnen ziehet, so rettet er doch wieder die lebendige Gegenwart des ertheilenden Christus, indem er die Vorstellung des Sigels und Pfandes der Erlösung auf das Abendmahl anwendet. Der Sacramentsgenuß bleibt ihm ein Act des gläubig andächtigen Lebens, aber er wird ihm der höchste Act der Andacht, die auf das Blut Christi, auf den die Sünde versöhnenden Christus gerichtet ist. Durch das Gläubige in der Contemplation Christi ist ihm diese selbst allezeit ein solches Essen und Trinken als Joh. 6. gefordert wird zur Seligkeit, und wesentlich ein anderes Essen oder Trinken kann zur Seligkeit nicht gereichen; wohl aber kann dieses Genießen durch das Sacrament, in welchem es nicht nur abgebildet, sondern auch vermöge der Einsetzung aufs Neue offerirt wird, eigenthümlich vermittelt seyn, so, daß der Communicant Christi,

a) Zw. Werke 1. S. 253.

der durch die Speise des Wortes freilich immer communicirt hat, aber daran dennoch durch abhaltende Zufälle und Umstände seines nach Außen hin gerichteten Lebens gehindert worden ist, nun selbst unter Zustimmung und Mitwirkung des Aeußeren in Gemäßheit der von Christus selbst verabredeten Gelegenheit eine volle Labung des inwendigen Menschen begehen mag. Zufällige symbolische Handlungen, oder das erste Mal begangene, oder solche, die nur andern mehr als symbolischen sich anschließen, können im bloßen Abbilden, Erinnern, Darstellen, als bloßes verbum visibile, ihre Zweckvollkommenheit behaupten; anders ist es mit denen, die zur Wiederholung als wesentlicher Theil einer Gemeinschaft des Glaubens gestiftet sind. Hier will der Mensch, auch indem er zunächst symbolisch handelt, doch vollständig handeln, d. h. leisten oder empfangen, oder beides zugleich. So wird ihm das Zeichen, das an sich blos ideell wirkte, eine „Sicherung, ein Sigel," wie Zwingli sagte, es bekommt einen ideal-realen Werth. Nun war die Einleitung zur mystischen Lehrart gefunden, und Calvin konnte sich anschließen, oder schon vorher konnten die Straßburger die Gegenwart des wahren Leibes und Blutes im Abendmahl oder den realen Genuß Christi hinzuthun. „Christus," bekennen sie, „würdigt die herzlichen und gläubigen Theilnehmer noch immer, ihnen, wenn sie nach seiner Einsetzung feiern, durch die Sacramente seinen wahren Leib und sein wahres Blut zu Speise und Trank der Seelen wahrhaft zu essen und zu trinken zu geben, dadurch sie zum ewigen Leben genährt werden, so daß er in ihnen lebt, sie in ihm leben und bleiben bis zur seligen Auferstehung." Cap. XVIII.—Alles Aeußerungen einer reinen Mystik, in welcher um das Jahr 1536 alle Evangelische ihre Uebereinstimmung fanden, gegen welche auch Zwingli sich keineswegs abgeschlossen hatte, nur daß bei der von ihm auf

Lehre, Wahrheit, Thatsache beschränkten Auslegung von Leib und Blut, Fleisch und Blut Christi die mystische Vorstellung von dem sich im Sacramente selbstmittheilenden persönlichen Erlöser nicht zur vollen Entwicklung und Haltung gekommen war. Kein evangelisches Bekenntniß blieb schlechthin und für immer bei seiner Lehrart stehen; selbst das mühlhausen'sche und baseler ergänzte sich durch Marginalien, obwohl alle reformirte in seiner Richtung verharrten, die den Lehren Calvins nachgebildeten nicht ausgeschlossen. Darin kommt Luther gleich anfangs mit ihnen überein, daß er die ursprüngliche Bedeutung, eben die symbolische Natur der Sacramente wieder erkennen lehrt, obgleich er von einem andern Puncte ausgegangen ist. Hr. D. M. redet von einer ursprünglichen Ansicht Luthers von den Sacramenten, die so antikatholisch gewesen sey, als möglich: bloßes Unterpfand der verheißnen Sündenvergebung. Nämlich der Rechtfertigungsbegriff habe dergleichen mit sich gebracht, und eine „Furcht vor den heiligenden Kräften des Sacraments erzeugt." Der letztern Bemerkung will ich keinen Namen geben, die erstere ist ein geschichtlicher Irrthum. Was die Rechtfertigung anlangt, so ist natürlich, daß die Gnade, die mittels des Sacramentes wirkt, nicht nach andrer Heilsordnung verfährt, als die Gnade, die durch das Wort wirkt. Nun ist die Ordnung die: gratia Christi iustificando sanctificat und nicht umgekehrt. Also nicht vor der heiligenden Kraft des im Sacramente wirkenden Erlösers fürchteten sich die Reformatoren, sondern sie verachteten die gegen Glauben und Verheißung indifferente werkmäßige Heiligung. Man kann zu gleicher Zeit gegen das Sacramentmachen oder das Meßopfer, so kühn und tüchtig als Luther es gethan, eifern und doch die heiligende Kraft des Sacraments spüren und anpreisen. Ehe Luther in den häuslichen Zwist der Evangelischen gerieth, und die

ihm heilige Mystik der Communion des Leibes und Blutes Christi durch Carlstadt und Consorten gefährdet sah, disputirte er begreiflicher Weise anders als nachher, nämlich ausschließlich in der Richtung gegen den Aberglauben, der mit der Hostie und dem Opfer getrieben wurde. Wann hat er denn nun diesen Antikatholicismus aufgegeben? In derselben Zeit aber oder vor dem Conflicte mit Carlstadt lehrte er in Bezug auf das Verhältniß von Zeichen und Sache im Sacramente viel katholischer als nachher, indem er Wort und Begriff der Verwandlung beibehielt, und die Transsubstantiation entweder nur bezweifelte oder in irgend einem zulässigen Sinne noch bestehen ließ. Daß dem so sey, hat man von jeher aus der Schrift über die babylonische Gefangenschaft, auf die doch Hr. M. selbst zurückgegangen, und freilich noch weiter aus den Sermonen über das hochwürdige Sacrament dargethan, deren einer im December 1519, also ein Jahr vorher erschien. Die Entwicklung ist also diese: er erkennt gleich anfangs, daß das Sacrament kein Opfer, sondern eine Empfangnahme des Testaments Christi, eine Communicirung Christi sey, dabei lehrt er im Jahre 19 noch Verwandlung, im Jahre 20 gesteht er, daß unbeschadet der Gegenwart des Leibes und Blutes das Brod und der Wein seine Wesenheit behalten könne, wie denn auch dieß zwölf Jahrhunderte hindurch der Sinn der Kirche gewesen, er für sein Theil verwerfe die entgegenstehende Lehre, ohne sie irgend einem, der sie bedürfe, nehmen zu wollen; nachher endlich, im Streite mit den Schwarmgeistern, trägt er ganz entschieden jene mystische Vereinigung vor, bei welcher die Substanzen unverändert bleiben. Ein Beleg ist hier zureichend, den ich aus dem angeführten Sermone nehme. „Ueber das alles hat er diese zwo Gestalten nicht bloß noch ledig eingesetzt, sondern sein wahrhaftig natürlich Fleisch in dem Brod, und sein wahrhaftig natürlich Blut in dem Wein

gegeben, daß er je ein vollkommnes Zeichen (kein ψιλόν, kein nudum) gebe. Denn zugleich als das Brod in seinen natürlichen wahrhaftigen Leichnam und der Wein in sein wahrhaftig natürlich Blut verwandelt wird: also wahrhaftig werden auch wir in den geistlichen Leib d. i. in die Gemeinschaft Christi und aller Heiligen gezogen und verwandelt. — Es ist nicht genug, daß du wissest, es sey eine Gemeinschaft und gnädiger Wechsel und Vermischung unsrer Sünde und Leiden mit Christus Gerechtigkeit und seiner Heiligen; sondern du mußt sein auch begehren und festiglich gläuben, du habest es erlangt. Hie sicht der Teufel und die Natur am meisten, daß der Glaube nur nicht bestehe. Etliche üben ihre Kunst und Subtiligkeit, trachten, wo das Brod bleibe, wenn es in Christi Fleisch verwandelt wird ꝛc., es ist genug, daß du wissest, es sey ein göttlich Zeichen, da Christus Fleisch und Blut wahrhaftig innen ist; wie und wo, laß ihm befohlen seyn." a) Zwar leuchtet hier die nachmalige Lehre schon hindurch, aber sie ist noch durch eine Dogmatik und Kirchensprache der Zeit gebunden, mit welcher Luther um so weniger voreilig brechen wollte, da er wohl wußte oder fühlte, daß sich in alter und mittlerer Zeit auch ein reinerer Glaube in den Worten Verwandlung, μεταβολή, conversio, sanctificatio u. s. w. ausgedrückt hatte. Auf jeden Fall hat sich nun Luther nicht, wie Hr. M. schreibt, anfänglich durch „leichtsinnigen Oppositionsgeist und Mangel an ernster Ueberlegung" zum schroffen Gegensatze gegen die Katholiken fortreißen lassen, um sich ihnen bei reiferer Ueberlegung wieder zu nähern. Hr. D. Möhler gebe doch die Belege dieser Behauptung. Gerade der Brief an die Christen zu Straßburg v. 15. Dec. 1524, aus welchem unsre Symbolik ihren Argwohn schöpft, vernichtet die ganze

a) Leipz. Ausg. XVII. S. 276.

Anklage. Luther gesteht, vor fünf Jahren schwere Anfechtungen in Ansehung der Sacramentslehre erlitten zu haben; er hätte wohl gewünscht (wünsche es noch, soweit er den Adam in sich spüre), überführt zu werden, daß im Sacramente nur Brod und Wein da sey, daß es also bloß in der Bedeutung Christi Fleisch und Blut vergegenwärtige, so würde er haben die Absonderung vom Papstthume, die absolute Opposition gegen dasselbe viel leichter bewirken, das allseitige Trachten nach Verstandeseinheit viel besser befriedigen können, nicht so Vielen noch eines beibehaltnen Aberglaubens verdächtig werden müssen: aber der gewaltige Text, das Wort Gottes, dessen einfache Auslegung habe ihn gebunden. Bessere Ausleger und Schriftgelehrte, als Carlstadt, hätten ihm schriftlich angelegen, die reale Ansicht aufzugeben; aber Carlstadts Geschwätz bestärke ihn nur, was noch fester zu glauben, was er stets geglaubt. Wenn nun nicht etwa Gewissenhaftigkeit soviel als Leichtsinn, einfache Annahme des göttlichen Wortes soviel als Unüberlegtheit, Mäßigung und Hemmung des Angriffs soviel als leidenschaftliche Opposition ist, so zeige uns doch Hr. M. auf andre Weise, wie ihn dergleichen Geständniß Luthers zu seinem Urtheile berechtige. Vielleicht ist Leichtsinn und Unbesonnenheit überall, wo das Papstthum bekämpft wird? Auch so hat es Hr. M. offenbar nicht gemeint. So bliebe nur der Leichtsinn übrig, so schnell wie möglich, gleichviel ob mit Waffen der Wahrheit oder Einbildung, den Gegner abzuthun. Aber gerade einen solchen Sinn hat Luther laut seinem Geständnisse, mit welchem die wirkliche Geschichte seiner Lehre übereinkommt, gar nicht in sich aufkommen lassen, so sehr auch die Lehrweisen der Feinde und Freunde ihn dazu reizten. Hr. D. M. will Luthern noch nachträglich belehren, daß er folgerichtiger Weise hätte mit dem Papstthume auch die Gegenwart Christi im Sacramente

bestreiten sollen. „Denn unzusammenhängend ist es doch wohl gewiß, auf der einen Seite eine wirkliche und darum wirksame Gegenwart Christi in der Kirche fest zu halten, und auf der andern Seite zu behaupten, dieselbe sey von ihm abgefallen, oder er habe sich von ihr zurückgezogen." Wir fragen billiger Weise, wo und wann Luther behauptet habe, der Herr habe sich von seiner Kirche zurückgezogen oder diese sey von ihm abgefallen. Hr. D. M. wird Luthern genug kennen, um zu wissen, daß ihm Papstthum und Kirche nicht gleichgeltende Worte oder Begriffe seyen. Seit wann ist es Sitte, einem Denker oder Lehrer zuzumuthen, daß er einen und denselben Begriff, z. B. Papstthum = Kirche Christi, indem er ihn bestreitet, zugleich zum Grunde lege? Wer das Volk Israel erinnert, daß es in babylonischer Gefangenschaft sey, und es einladet, mit Gottes Hülfe zurückzukehren, will damit nicht sagen, es gebe kein Israel mehr und keine Theokratie. Luthers Bemühung, das Christenthum vom Papstthume zu sondern, war niemals von der Voraussetzung ausgegangen, das Papstthum habe zu irgend einer Zeit oder in irgend einem Gebiete das Christenthum absumiren können, um so weniger, da er die Reactionen des göttlichen Wortes und evangelischer Gesinnung gegen die Ausartung, die er als Papstthum bezeichnete, nur fortzusetzen und nicht erst zu beginnen hatte, Reactionen, welche in bewußter oder unbewußter Art mitten in der sich römisch nennenden Kirche die Wirksamkeit römischer Grundsätze verminderten. Niemals hat die Reformation — am wenigsten die sächsische — bestimmen wollen, wieviel evangelische Erkenntniß und Gläubigkeit gerade noch da seyn müsse, wo eine beseligende Gegenwart des Erlösers anzunehmen seyn solle, wie streng oder milde Christus die Mitschuld des verkannten oder entstellten Sacraments an den Einzelnen oder an Allen strafe, bei wie großem Nichtwissen vom Ursprünglichen der Glaube

nicht da seyn könne, der das Heil der Vergebung und Belebung empfängt. Selbst den Reformirten darf Heidelb. Katech. Fr. 80. Gallic. Conf. 28 nicht dahin ausgelegt werden. Dagegen war die Reformation auch in keinem Falle verbunden, so zu schließen: ecclesia Christi est perpetuo mansura, also ist sie überall, wo sie den Namen hat zu seyn, oder: Christus ist wirksam im Sacramente zur Seligkeit, also wird er nie zugelassen haben, daß der große Theil derer, die seinen Namen trugen, auf Zuthaten und Ausartungen verfielen, zu denen er sich nimmer bekennen konnte. Die ganze Schlußweise des Vfs. kommt nur wieder auf eine falsche Behauptung des opus operatum hinaus. Auf Luthern zurück zu kommen, so ist die von ihm gegen Carlstadt und Zwingli behauptete Mystik so wenig aus einer Rückneigung zum römischen Begriffe zu erklären, daß es vielmehr bei genauerer Untersuchung einleuchtet, er habe schon im J. 19 nicht im römisch-scholastischen Sinne die Verwandlung gelehrt. Schon damals schneidet er die praktischen Folgerungen der Transsubstanzirung entschieden ab, denn er straft dort die Anbeterei, die mit dem gegenwärtigen Leibe des Herrn getrieben werde. Nicht Christus als ein gemacht Werk müsse angesehen werden, sondern als ein bräuchliches; Christus achte selbst seinen natürlichen Leib nicht so hoch als den geistlichen Körper, dessen Haupt er, dessen Glied der Geheiligte sey. Communion Christi und der Heiligen sey die Bedeutung des Sacramentes, und auf diese müsse der Glaube sich richten, um die Sache zu erlangen. Schon im folgenden Jahre hat er mit Schrift und Tradition die Meinung, die er von Thomas herleitete, daß nach der Consecration nur das Phänomen, nicht die Wirklichkeit des Brodes vorhanden sey, verworfen. Und soviel er auch nachgehends eigne scholastische Versuche gemacht hat, um die Möglichkeit der identischen Einheit des Sinnlichen und Uebersinnlichen

im Sacramente und das ore sumitur zu behaupten, so hat er sich doch nie eine Scholastik erlaubt, welche, indem sie die wesentlichen Eigenschaften des Zeichens und der Sache zerstört, mit der Symbolik die Mystik selbst zerstört und die Superstition dogmatisch begründet. Daß die mystische Einheit auch ohne die Annahme der substantiellen Veränderung bestehe, diese aber mit Schrift und Vernunft nicht bestehe, hatten, seitdem durch Radbert, oder durch Lanfrank die zaubernde Volksvorstellung dogmatisirt worden war, viele der rechtgläubigsten und einsichtsvollsten Männer dargethan. Nicht auf Peter d'Ailly allein, auf Johann von Paris, auf Eusebius Bruno, auf Berengar von Tours, auf Ratramnus, auf Augustinus und Ambrosius konnte Luther zurückgehen, um in dieser Beziehung die Spur eines besonnenen Widerstandes gegen sacramentlichen Aberglauben oder gegen erklärungssüchtige Entstellung des Geheimnisses in der Kirchengeschichte unverloren zu finden. Das liegt aber auf der Hand, daß die Ursache der Entfernung Calvins von der luther'schen Bestimmung nicht mit Hrn. D. M. in der absoluten Prädestination gesucht werden darf. Diese Sorge, ein Nichterwählter, also auch Ungläubiger, möchte nach luther'scher Bestimmung den Leib des Herrn empfangen, also etwas empfangen, was ihn zu einem Erwählten machen würde, ist so ganz ungegründet, daß wohl ein viel geringerer Kopf als Calvin sie, wenn sie ja hätte entstehen können, leicht zu beseitigen im Stande gewesen wäre. Eben der empfangene Leib des Herrn gereicht dem ungläubigen Communicanten (nach Luther so sehr, wie laut dem ungetheilten protestantischen Bekenntnisse) zum Gericht. Und es mußte demnach die Lehrer des absoluten Rathschlusses eine Vorstellung vom Sacramentsgenusse vielmehr anziehen als abstoßen, welche sie in Stand setzte, die göttliche strafrechtliche Frustration des menschlichen Willens und Verlangens an dem Empfänger

von etwas Wirklichem noch mehr als am Empfänger eines bloßen Nichts ins Licht zu setzen. Calvin mußte in der Richtung vorschreiten, und die Richtung ergänzen, welche Zwingli und Oecolampadius eingeschlagen. Schon Zwingli macht die Bemerkung, daß der leibliche Leib des Herrn im Himmel bleibe. Calvin aber hebt den Unterschied des Leibes Christi als eines leiblichen und geistlichen wieder auf; was die Seele des Communicanten empfängt, ist nicht die Lehre allein, noch die Wahrheit, es ist der wesentliche Christus. Insofern fügt er den Negativen Zwingli's eine mystische Position hinzu, die dieser nicht hat. Calvin aber bringt selbst im mystischen Gebiete wieder (das ist seine Eigenthümlichkeit, die auch bei der Bildung der Prädestinationslehre vorgewaltet hat) auf die vollkommenste Befriedigung des Verstandes, die durch festgehaltenen Unterschied des Zusammenseyenden im Sacramente bewirkt wird. Die Speisung der gläubigen Seele mit Christi Leib durch den heiligen Geist fällt verheißungs- und stiftungsmäßig in der Handlung des Sacramentes mit dem, was symbolisch geschieht, zusammen, dieß ist das Unterscheidende des reformirten Lehrbegriffs. Luther, auch hier dem Unbegreiflichen mehr Raum lassend, sagt: es ist eins. Wenn er nun dennoch die Speise Christi, die mit dem Munde genossen wird, nur dem geistlichen Leben zu Gute kommen läßt oder nur vermöge der geistlichen Nahrung dem ganzen Menschen in Gemäßheit des Glaubens, so hebt er den Werth der mündlichen Genießung gewissermaßen wieder auf, und wenn er die sacramentliche Union nicht als Consubstanzirung, nicht als Impanation, nicht als physische Mischung gelten lassen will, und die Formel von in zu sub und cum hinüberschwankt, so ist eben nichts als Negation gewonnen, und das Behauptete ist eben das Unbegreifliche geblieben. Demnach besteht eine mächtige Einheit des öffentlichen protestantischen Lehrbegriffs vom Sacramente, die Einheit

einer reinen dem ausleerenden Zeichenglauben und verwandelnden Aberglauben entgegengesetzten Mystik; nur daß in Luthers Lehre die Abwehr der abstracten Symbolik, in der calvinischen die Abhaltung der Superstition das vorwiegende ist; weshalb diejenigen, welche bei schwachem Auge und ängstlichem Gemüthe eine doch vorlaute Zunge haben, nach wie vor glauben, den Calvin auf Zwingli, den Luther auf den Katholicismus zurückführen zu müssen. Die transscendirenden Bestimmungen, die beiderseits hinzugethan wurden, Bestimmungen über das Verhältniß des ehemaligen Leibes Christi zum jetzigen, über das Verhältniß des letztern zum Raume, des Geistes zum Leibe, sind nicht von der Art, daß sie der Wissenschaft noch Stand hielten oder ihren Schriftgrund behaupten könnten. Sie gehen auch das Bekenntniß nichts an, nicht einmal das Bekenntniß in seiner Differenz. Wir glauben die Verklärung des leibhaftigen Christus; der verklärte Leib Christi ist uns die Vorstellung, durch welche sich uns das Seyn und Leben des Erlösers und die Wahrheit seiner Selbstmittheilung vermittelt. So lange aber die Kenntniß von andern Qualitäten des glorificirten Leibes uns fehlt, kann weder die behauptete nothwendige Beschränktheit noch die Allenthalbenheit desselben ein volles religiöses Interesse gewähren, weder die Erhebung der Seele, noch das Herabkommen Christi. Ganz unabhängig von diesen Theorieen kann ich aus überwiegendem Verstandes- oder Gefühlsinteresse lieber Calvinist oder lieber Lutheraner seyn, und habe doch in beiden Fällen einen mystischen Christus und einen Begriff, der den Christus des Wortes und Geistes von gemachten und materiellen sondert. In dem Bewußtseyn vom Unterschiede der Hauptsache und Nebensache vermittelte die Reformation in ihrer schönsten Zeit die da gewesenen Spaltungen; aus diesem Bewußtseyn ging schon der Artikel der augsburgischen Confession, die lutherische Anerkennung

des vierstädtischen Bekenntnisses, die wittenberger Concordie und aus der dieses Bewußtseyn begleitenden Furcht, den Reformirten einen Schein von Lehre der Transsubstantiation gegeben zu haben, die neue Fassung des augsburgischen Artikels hervor. Der Hr. D. Möhler mag immerhin den Melanchthon der Heuchelei beschuldigen; möchten nur manche neue Lutheraner den eigentlichen wesentlichen Zwiespalt der reformirten und lutherischen Sacramentslehre ins Auge fassen, wie er auch ohne die nachhülflichen Theorieen besteht, so würden sie die viel wichtigere Einheit derselben inne werden.

In folgenden Sätzen der Thorner Erklärung sind alle Protestanten einig:

1. Sacramenta sunt externa et in oculos incurrentia signa, sigilla et testimonia voluntatis divinae, per verbum elemento additum a Deo ipso instituta, ad invisibilem gratiam, quae verbo foederis promittitur, obsignandam et mediantibus illis signis exhibendam. — 2. Patet, nos nequaquam signa nuda, inania et inefficacia, aut tantum notas externae professionis statuere, cum praeter mysticam ex instituto Dei significationem, certam etiam divinarum promissionum obsignationem, simulque veram et infallibilem rerum promissarum, modo ipsis convenienti et proprio, exhibitionem, fide viva acceptandam sacramentis tribuamus.

Hr. D. M. untersucht die Gründe, die die Protestanten bewogen haben, die Siebenzahl der Sacramente zu verwerfen. Er findet nur den einen: das Sacrament war ihnen nichts als Befestigung des Glaubens an Sündenvergebung, demzufolge konnten sie es an der Ehe, am ordo etc. nicht finden. Und dieser Umstand genügte ihnen, in Widerspruch mit Schriftlehre und wohlbegründeter Tradition zu treten. Wer einen Blick in die Urkunden der Reformation gethan, wird ohne unser Erinnern einsehen, daß die protestantische Verwerfung von fünf Sacramenten auf diese

Weise noch mit keinem Worte erklärt wird. Man lese Apol. VII. de numero sacramentorum, Helv. conf. mai. XIX. Zwingli's Auslegung seiner Schlußreden z. B. Art. XVIII. Luther v. d. babyl. Gefangenschaft u. s. w. Haben die Reformatoren nicht gefragt, welche von diesen Handlungen ist eine mit Gottes Wort und Mandat verbundene Einsezzung, welche nicht, welche gehört zum positiven cultus Dei, welche ist ein göttlich eingesetztes Mittel und Siegel der erlösenden Gnade? Was kann, was soll mit dem Namen Sacrament, wenn es so oder so verstanden wird, bezeichnet werden? Haben sie, je nachdem der Begriff modificirt würde, nicht auch der Buße, nicht auch dem ordo zugestanden, daß sie Sacramente seyen? Haben sie mit Ausnahme der letzten Oelung nicht in allen irgend etwas Christliches, Bräuchliches, Heiliges anerkannt? Haben sie nicht gezeigt, daß bei fortdauernder Unbestimmtheit oder Unbestimmbarkeit des Begriffes nicht abzusehen sey, warum nicht neben der Ehe der Magistrat, neben der Buße das Gebet, das Almosen ein Sacrament abgehen könne? Die Scholastiker haben sich gemartert, um für die Siebenzahl einen allgemeinen Begriff zu finden. Schon die Wissenschaft ist den Reformatoren zu Dank verpflichtet, daß sie die Arten der heiligen Handlungen gesondert und so die volle einfache Anwendung des Begriffs vom Sacramente gerettet haben. Und das Recht war dabei in höherm Grade für sie, als es ihnen noch nach dem Standpuncte damaliger historischer Kenntnisse bewußt werden konnte. Zwingli hat die ursprünglichen lateinischen Bedeutungen von Sacramentum nur unvollkommen entwickelt; aber desto richtiger dargethan, die recipirte kirchliche Definition reime sich nicht mit der Natur der einzelnen sieben Sacramente[a]). Derjenige wird zu Trient verdammt, der den Vorzug des einen

a) Werke 1. 238 f.

vor dem andern leugnen würde, denn, wie es der römische Katechismus weiter auslegt, drei sind, jedes wieder auf verschiedene Weise, vor den übrigen nothwendig, Taufe, Priesterweihe und Messe, das erste ist schlechthin nothwendig, das zweite in Ansehung der ganzen Kirche auch, die Messe aber übertrifft sämmtliche Sacramente an Würde, an Größe. Zwei von diesen, Taufe und Priesterweihe, nebst einem dritten, nämlich der Firmung, drücken der Seele ein bleibendes geistliches Gepräge ein, wie can. 9 behauptet, sie können eben daher nicht wiederholt werden. Die wiederholbaren scheinen also weder ein bleibendes, noch ein vergehendes, noch ein zunehmendes Gepräge zu geben, worüber schon Thomas Aqu. III. 63. 6. Auskunft gegeben hat. So sehr nun die Messe über den Werth und die Würde der Sacramente hinausreicht, und so wenig Buße, Ehe und Oelung den vier übrigen an Nothwendigkeit oder Wirkung gleichkommen: so hat doch diese Ungleichheit auf die allgemeine Bestimmung, was Sacrament sey, und daß es sieben gebe, nicht den mindesten Einfluß erlangt. Man führt nicht einmal die species der Gattung fort, wie sie z. B. Hugo angegeben, sie sind alle nach can. 1. vere et proprie Sacramente, und wer irgend eines ausschließt — nicht nur manche Lehrer des Mittelalters noch nach dem Lombardus, sondern auch die älteren Väter sind in diesem Falle — wird anathematisirt. Man ist desto begieriger den generischen Begriff kennen zu lernen. Das Decret der Synode und die canones geben drei Bestimmungen, die auf jedes Sacrament passen müssen: 1) per quae omnis vera iustitia vel incipit, vel coepta augetur, vel amissa reparatur; 2) a Iesu Christo domino nostro instituta esse; 3) ad salutem necessaria, non superflua esse, sine iis aut eorum voto hominem gratiam iustificantem non adipisci posse. Was die erste Bestimmung anlangt, so tritt zwar mit derselben für den Protestanten wieder die Vorfrage ein, wie sich die

gerechtmachende Kraft des Sacraments zum Worte der Verheißung und zum Glauben verhalte: allein davon abgesehn leuchtet jedem ein, daß zwar Taufe und Herrnmahl, allenfalls mit Firmung, Buße und Oelung darunter begriffen werden können, nur nicht Ordination und Ehe, denn die Ordination wirkt dem Systeme zufolge den unvertilglichen Charakter, der zur gesetzmäßigen Verwaltung der Sacramente gehört, und die dazu erforderliche Gnade. Diese Gnade (gratia data, nicht gratum faciens) ist so wenig Gerechtigkeit vor Gott oder irgend etwas Sittliches, daß der unsittliche und verworfene Priester sie dennoch inne hat, da sie vor ganz andern Sünden bewahrt, oder ganz andere Tugenden wirkt, als diejenigen sind, die bei der rechtfertigenden Gnade in Betracht kommen. Folglich ist die Ordination, mit welcher die Gerechtigkeit nicht anfängt, nicht verwahrt, nicht hergestellt wird, nach der ersten Bestimmung, die doch alle Sacramente angehet, kein Sacrament. Ich überlasse es jedem, zu urtheilen, ob es mit der Ehe eine andre Bewandniß habe. Denn da die Sacramentlichkeit der Ehe in ihrer Unauflösbarkeit, folglich für unheilige Eheleute nicht minder wie für heilige besteht, so sieht man, daß sie zwar, zumal vermöge ihrer Ab- und Vorbildlichkeit in Bezug auf Christus und die Gemeine, nicht nur die allgemeine, sondern auch eine spezielle Gerechtigkeit erfordert, nur nicht, daß sie diese Gerechtigkeit ertheilt. Die Synode lehrt freilich, zum natürlichen Segen dieses Standes komme durch Christi Verdienst die Gnade hinzu, vermöge welcher die natürliche Zuneigung der Gatten erhöhet und jeder Gatte als solcher geheiligt werde. Allein es ist offenbar, diese Gnade zur Ehe, oder dieß, daß ihnen die Ehe selbst zur Heiligung gereicht, erlangen sie nicht durch das Sacrament der Ehe, sondern anderswo her, denn das Sacrament besteht und wirket ganz unabhängig von ihrer wirklichen Heiligung. Die

zweite allgemeine Bestimmung ist diese: Christus hat alle sieben Sacramente gestiftet. Das ist von jeher die schwache und faule Seite des Katholicismus gewesen, daß er es nicht genug wagte, er selber zu seyn, d. h. daß er anstatt zu sagen, was sich nach und nach aus dem Principe des apostolischen Christenthums und durch Anwendung desselben auf Zeitumstände der Kirche entwickelt hat, das ist dem Geiste nach, wenn schon nicht dem Buchstaben nach, apostolisch, Christi und Gottes Einsetzung, lieber zu unnatürlicher Schriftauslegung, zu geheimer Ueberlieferung, zu falsarischer Literatur seine Zuflucht nahm, um nur die unmittelbare buchstäbliche Abkunft einer Lehre oder Stiftung von Christus irgendwie glaublich zu machen. Wo und woran erkennen wir denn, daß Christus eine Handlung zum Heilsmittel eingesetzt? Gesetzt, wir sollen es den Vätern von Trient nicht ohne weiteres glauben, wann, wie, wo hat denn Christus die letzte Oelung, das Chrisma, die Ehe überhaupt gestiftet, oder wo in Materie und Form als Mittel der Gerechtigkeit eingesetzt? Wenn etwa nirgends, sind die apostolischen Einrichtungen in jedem Falle Einrichtungen Christi, gesetzt auch, daß sie sich von denen des Herrn absichtlich unterscheiden? Sind die bischöflichen apostolisch? Daß die dritte allgemeine Bestimmung etwas erschleicht, was nach der logischen Folge sich nicht ergeben will, ist deutlich. Die ältere Scholastik gab zu, einige Sacramente seyen nützlich zur Heiligung, andere zum Heile nothwendig. Die Synode sagt, was nicht überflüssig ist, ist nothwendig. Doch vielleicht gewährt uns der römische Katechismus den generischen Begriff der sieben Sacramente. **Sacramentum est signum rei sacrae, bestimmter, invisibilis gratiae signum visibile ad nostram iustificationem institutum (a Deo per Christum), noch bestimmter, res sensibus subiecta, quae ex Dei institutione sanctitatis tum significandae tum efficiendae vim habet.** Versteht

sich, daß in einem Sacramente mehrere Zeichen und mehrere Sachen vereinigt seyn können. Die Zeichen aber sind göttlich bestimmte, und die Sachen sind jedenfalls drei, die rechtfertigende Gnade ist das gegenwärtige, die Ursache derselben, das verdienstliche Leiden Christi ist das vergangene, ewiges Leben und Seligkeit das zukünftige. Was nun das Symbol, **res significans**, betrifft, so läßt es sich bei der Buße und Ehe auf keine Weise auffinden: denn der Katechismus gesteht selbst 11. 5. 13., das Sacrament der Buße habe eine ganz andere Art der überall geforderten **materies et forma**, als die übrigen, nämlich die gebeichteten Sünden als Brennmaterialien des sie vertilgenden Bußfeuers, und die bedeutsame Form sey ego te absolvo etc. Von der Handauflegung nämlich ist hier nicht die Rede. Wo ist aber nun, wenn diese (die freilich als mitgestiftet von Christo gar nicht nachzuweisen wäre) nicht das Symbol abgibt, der symbolische Charakter des Sacraments? Die Brennmaterialien können ihn ja doch nicht ausmachen. Der Verstand steht hier still, aber die Behauptung nicht, daß Verstand da sey. Ist die Ehe ein Symbol oder hat sie es mit an sich, so ist es wenigstens kein positives, sondern ein natürliches, und wenn ein positives in der Natürlichkeit, doch kein von Christo eingesetztes, vielweniger eines, welches causa von Gerechtigkeit genannt werden könnte. Wer es verwalte, wie es gespendet werde, kann ohnehin nicht gesagt werden. Die Firmung hat ein Symbol an der Handauflegung, aber vielmehr an dem Salböl und der Salbung; gerade das letztere fehlt ihr in denjenigen Acten der Apostel oder der apostolischen Kirche, durch welche sie eine urchristliche Einsetzung zu seyn scheinen könnte, denn es ist ihr aus dem Juden- und Heidenthume zugekommen; das erstere aber ist ihr nicht eigenthümlich, denn es kommt als Symbol der Tradition des Geistes und Segens bei vielen andern Gelegenheiten vor.

Sollte die Ordination ein allgemeines gültiges signum haben, so mußte es doch wieder die Handauflegung seyn. Christus und die Apostel haben sich desselben bedient. Wo aber haben sie es eingesetzt? Oder wo das Anblasen? Auch die letzte Oelung hat ein signum, aber wer hat es zum sacramentlichen gemacht? Christus nicht, nicht einmal Jacobus, denn was das Salben mit Oel thun und wirken solle, hat er nicht gesagt, wohl aber, daß das Gebet des Glaubens dem Kranken helfe. Also durfte schon Zwingli sagen, ihr machet jegliches zum Sacrament, „wiewol jm úwer Definiz nit zimmt." Kurz, die allgemeinen Merkmale, die der Katechismus angibt, eignen sich mehrentheils nur für Taufe und Abendmahl, dann etwa noch für die Firmung und Oelung, den übrigen werden sie nur eben zugedacht und aufgezwungen. Da dieses schon den Scholastikern nicht entgehen konnte, so suchten sie der Siebenzahl als Zahl ein besonderes Gewicht zu geben; die Sacramente seyen Heilmittel gegen sieben Sünden, Mittel zu sieben Tugenden, Quellen von sieben Geistesgaben. Es gereicht den Bekenntnissen der Contrareformation zur Ehre, diese Vertheidigungsmittel aufgegeben zu haben. Desto mehr wird der Parallelismus des geistlichen und natürlichen Menschenlebens in Betracht gezogen. Der Mensch an sich selbst muß geboren werden, um da zu seyn = Taufe; er muß zunehmen und stark werden, um zu kämpfen und zu wirken = Firmung; er bedarf Nahrung = Abendmahl; Krankheiten wollen geheilt seyn = Buße; schwache Reconvalescenz erfordert Stärkungsmittel = Oelung. Der Mensch, als Mitglied der Gemeinschaft gedacht, regiert und wird regiert = Ordination; die Erhaltung des Geschlechts zur Erhaltung von Staat und Kirche = Ehe. So schön auch Thomas und nun Hr. D. M. dieses Alles ausführen, so bleibt doch für die Congruenz der verglichenen Glieder noch viel zu wün-

schen übrig. Denn wer das Parallel nur einigermaßen verfolgt, nimmt sogleich wahr, daß ja die Ordination nicht etwa eine Sanctification des Magistrats im Staate ist, sondern mit dieser Sanctification nur verglichen wird; die Ehe dagegen wird mit der Ehe nicht verglichen, sondern ist eben ihre eigne Sanctification. Der Staat geht leer aus. Dazu mußte die Oelung als das Sacrament der Sterbenden dargestellt werden, wenn das Ganze bestehen sollte. Je größer aber der Unterschied zwischen Firmung und Abendmahl ist, desto geringer der parallelische von Stärkung und Nahrung. Es ist Wahrheit in dieser Vergleichung, aber zugleich so viel Unwahrheit, als hinreicht, um die anderweit schon unmögliche Coordination der sieben Dinge nur noch unmöglicher zu machen.

Wahr ist, daß bei einem der Zeit irgendwie unterworfenen Leben dem Hauptmomente „Geburt" noch ein anderes entgegengesetzt werden kann. Kann dieses, wie bei dem geistlichen, nicht schlechthin die Vollendung, soll es nicht der Tod seyn, so kann es eben nur die Erhaltung und Bewahrung seiner fortschreitenden Entwicklung seyn. Stärkung und Nahrung sind nicht so getrennt, daß sie besondere der Geburt gleichstehende Momente constituirten. Die Erhaltung aber involvirt schon die Heilung; denn so wie ein sterbliches und dem Tode unterworfenes Leben immer nur relativ gesund ist, so ist auch die Erhaltung und Pflege desselben immer relative Heilung. Das Sacrament der Lebenserhaltung hat allein mit dem der Geburt völlige Gleichwürdigkeit, und in seiner Wiederholbarkeit ist es um so zureichender, weil es die Buße in sich schließt, die Confirmation aber als die vollendete Taufe voraussetzt. Denn sowie es nicht zum Wesen der Taufe gehört, daß sie neugebornen Kindern ertheilt werde, so gehört auch die Confirmation gar nicht zum Wesen des Sacramentes. Vielmehr reicht die Folge: Taufe und Abendmahl — auch

dazu hin, daß das Verhältniß von Begründung und Vollendung (τέλειος ἀνήρ), soweit es überhaupt hier gültig ist, zur Anerkennung und Vollziehung komme. Erst sofern die Kindertaufe oder sonst eine in subjectiver Beziehung unvollkommene Taufe geübt wird, tritt eine vorher nicht vorhandene Rücksicht auf den Unterschied des Alters oder eine sonst nicht vorhandene Bedingung der ersten Communion durch Confirmation ein. Und genau diesem Verhältnisse entspricht die protestantische Anordnung der Confirmation, als einer Erneuerung des Taufgelübdes, einer Anerkennung des individuellen Taufbundes, welche eine Handlung des Bekenntnisses, des Gebetes und der Benediction ist, ohne ein neues Sacrament zu constituiren. Ohne das den Aposteln ganz fremde Chrisma — oder meint etwa Johannes 1, 2, 27 eine Salbung mit Oel? — und ohne die den andern Culten abgeborgte Gradation des Priesterstandes würde die Firmung nie zum Sacramente geworden seyn. Die Protestanten haben sie besonders in dieser Beziehung inventum humanum genannt, und sie dennoch neu und wahr aus den Verhältnissen des sacramentlichen Lebens zu den Altersstufen als heilige Handlung hervorgehen lassen. Ebenso sondern sie mit Gebet und Handauflegung diejenigen nach apostolischem Gebrauche von der Gemeinde aus, an denen sie die Gabe des Zeugnisses und der Leitung erkannt und denen sie das bischöfliche Amt anvertraut haben. Sie üben und stärken zwar dadurch ihren Glauben an die Begabungen und Berufungen des Herrn: allein sowie die besondere Geistesgabe nur eine Gabe vom Herrn ist an dem, der auch die allgemeine inne hat, und sowie die Gemeinde des Herrn schon unter den Getauften und Communicirenden existirt, während die Functionen der Lehre, der Weissagung, des Gebetes, der Leitung und Regierung noch keine persönliche Stätigkeit durch ausdrückliche Vocatio erlangt haben: so kann auch diese, wenn sie ein-

tritt und durch die Handauflegung vollzogen wird, ex opere operato keine andere als gesellschaftliche Folgen nach sich ziehen oder nur dem sittlichen Gesetze des bonus ordo und der Verpflichtung angehören und im übrigen den Werth haben, den heilige Handlungen, Einsegnungen, Gebete behaupten. Sollte die empirische Handauflegung eine geistlich exhibitive Kraft besitzen; so müßte sie allgemein gültig eingesetzt und als solche mit Verheißungen versehen seyn. Sollte sie einen innern geistlichen Charakter gewähren, so ließe sich dieser vom Stande der Heiligung nicht trennen, wie es doch geschieht, oder müßte mit diesem zugleich verschwinden oder gegeben werden. Sollte sie unter Voraussetzung des christlichen innern Charakters ein donum extraordinarium von irgend einer Art erwirken, oder zu deren energischer Entwicklung erforderlich seyn, so müßte die Geschichte der Apostel ganz anders lauten, als sie lautet, und die tägliche Erfahrung zugleich etwas ganz anderes bezeigen. Liegt es an inneren Beschaffenheiten der Person, welche das Sacrament spendet, daß sie es kräftig spende, so muß durchaus der gläubige, geheiligte Laie ein besserer und gültigerer Sacramentsspender seyn als der unheilige Priester. Katholische Dogmatiker nennen den ordo das Sacrament des heiligenden Lebens; aber wenn es dem unheiligen, ärgerlichen Priester einen unvertilgbaren Charakter gegeben hat, so muß es entweder gar nicht oder anders zu begreifen seyn. Dem Kranken und Sterbenden besondere Handlungen des Gebetes und Segens widmen, ihm auf besondere Weise den Genuß des Sacraments vermitteln und das Bewußtseyn seines Zusammenhanges mit der Kirche Haupt und Gliedern stärken, ist apostolisch, christlich, allgemein kirchlich, aber daß er im Frieden Gottes besteht, Vergebung erlangt, in dem Herrn stirbt, nimmt er, sofern er es aus dem Sacramente nimmt, nicht von dem Oele, welches keine bestimmte Bedeutung, vielweniger

eine Verheißung des Herrn an sich hat, sondern von demselben Sacramente des Leibes und Blutes Christi, welches alle seine wahren und letzten Bedürfnisse befriedigt.

Herr D. M. erklärt, bei aufgehobener Siebenzahl auch die protestantische Zweizahl nicht begreifen zu können, denn, sey nur von Verbürgung der Sündenvergebung die Rede, so fehle der charakterische Unterschied von Taufe und Nachtmahl. Daraus würde aber folgen, daß auch die Siebenzahl unbegreiflich bleibe, weil der katholischen Annahme zufolge jedes der sieben Sacramente iustitiam et sanctitatem vermittele, jedes auf das Verdienst des Erlösers zurück, jedes auf die ewige Seligkeit hinweise. Hr. D. M. führt selbst den größern Katechismus Luthers als Beweis an, wie hoch dieser nach der Zeit die Sacramente geschätzt; sollte Hr. D. M. dort nicht auch gefunden haben, wie klar und bestimmt sich die Reformatoren das Bedürfniß des wiederholbaren Sacramentes nach dem Genusse des unwiederholbaren gedacht a). Der Protestantismus fragt gewissenhaft unterscheidend, wenn von Gnadenmitteln die Rede ist, wo ist Einsetzung, Verabredung, Verheißung des Herrn, worauf kann sich das Heilsbedürfniß gläubiger Hörer, Thäter und Dulder mit Zuversicht werfen? Gewohnheiten und deren sinnreiche Ausdeutungen ersetzen ihm nicht das Siegel, das Christus gegeben. Hr. D. M. sagt ihm freilich nach, „er verzweifle an der Möglichkeit, das Irdische vom Himmlischen ganz durchdringen zu lassen." Oben hieß es sogar, die Reformatoren fürchteten sich vor den heiligenden Kräften. Ich lobe mir den Christen, der an dem Himmlischen hangend an der völligen Durchdringung des Irdischen vom Himmlischen verzweifelt, vor dem andern, der an diese Durchdringung leichtfertig glaubt, aber ich begreife noch nicht, wie zu der Durch-

a) Catech. mai. ed. Rechenb. p. 556.

bringung, von der die Rede ist, gerade ein Vielerlei von sacramentlichen Handlungen mehr gereichen soll, als der vereinte, fleißige, recht empfängliche Gebrauch der nach protestantischem Glauben von Gott verordneten Gnadenmittel. Der Grundsatz, Viel hilft viel, ist bedenklich genug. Genau die Sache angesehen, so leuchtet wieder nicht ein, welche Grenze denn der Protestantismus der heiligenden Kraft der Gnadenmittel verzweiflungsvoll gesetzt habe. Hat er doch kein natürliches Verhältniß von der Heiligung dispensirt, sondern vielmehr in seinem Protest gegen eine Heiligkeit und Vollkommenheit, die nur über und außer dem häuslichen und bürgerlichen Leben zu suchen sey, die ganze christliche Vollkommenheit, die Liebe in ihrer reinsten Art und höchsten Steigerung für Ehe, Haus, Staat, Werk- und Geschäftsleben in Anspruch genommen. S. Conf. Aug. 16, 20. Abus. 2, 6. — Käme es auf viele Sacramente an, so dürfte das Mittelalter seinen Beruf mit Festsetzung der sieben noch sehr unzureichend erfüllt haben. Bekanntlich findet man, daß zu einer gewissen Zeit, da jede dem Christenthume eigenthümliche Uebung, Sitte, Lehre, Sache ein Sacrament hieß, auch die heilige Schrift diesen Namen führte. Wie ersprießlich für das Bedürfniß der Heiligung des natürlichen Gedankenlebens müßte es werden, wenn das Lesen und Auslegen der Schrift sacramentlich wäre! Daß die katholische Theologie ihre Gründe hat, bis dahin die Zahl der Sacramente nicht zu vermehren, ist bekannt. Aber das Gebet, der Morgen- und Abendsegen, das Almosen? Denn als bloße Satisfactionen fallen diese Dinge, und könnten als Sacramente wieder sich heben. Für unsere Zeit könnte es förderlich werden, wenn einmal die Vielheit der Sacramente und die Erhebung heiliger Handlungen zu Sacramenten der durchdringenden Heiligung des Lebens förderlich wäre, auch den Eid oder die Huldigung sacramentlich

zu machen. Doch glücklicher Weise ist das ganze Princip ungültig, mit welchem d. Vf. gegen den Protestantismus zu verfahren gedachte. Bedenklich wäre es, hätte, wie Hr. D. M. es sagt, die Reformation im Widerspruche mit der heil. Schrift und begründetsten Tradition die Sacramente auf die Zweizahl herabgesetzt. Was die Tradition anlangt und zwar die begründetste, so fragt sich, was begründet werden solle, und auf welche Weise es begründet werde. Den Reformatoren wurden von der damaligen Kirche unter dem Namen von sieben Sacramenten sieben heilige Handlungen überliefert, als solche, die von Christus eingesetzt wären, um seine den Menschen zuzueignende Gerechtigkeit und Heiligkeit nicht nur darzustellen, sondern auch zu erwirken, zu vermitteln und also mit der That zuzueignen. Die Kirche als überliefernde Person gesetzt begründet nun zwar ihre Ueberlieferung ohne weiteres **ipso actu**; allein die That ihrer Ueberlieferung ist zugleich eine Aufweisung der Urkunden und Geschichten, auf welche sie sich selbst gründet, und so entsteht mit der Wechselwirkung zwischen der beweisenden und bewiesenen Kirche immer wieder die Nachfrage, wie sich die jetzige Ueberlieferung zu ihrem Grunde, der vorangehenden, und endlich zur Stiftung selbst verhalte. Diese Nachfrage hielten nun auch die Reformatoren, deren Nachfolger und Vorgänger, und was fanden sie? Sie fanden, daß die Kirche vor einer sehr neuen florentinischen Synode noch niemals die Siebenzahl festgestellt hatte, daß aus der Unzahl namentlicher Sacramente d. h. solcher bedeutsamen Handlungen, **quibus efficaciter significatur**, aus der Fülle von Cäremonien, welche, seit die christliche Cultusgemeinschaft die Form der aussterbenden Mysterien angenommen und mit Verleugnung des Lehrgeistes ganz sich in die sacramentliche Richtung hingegeben hatte, länger nicht ungeordnet bestehen konnte, endlich durch den kirchlichen Gebrauch unter vielen

Bemühungen der Scholastiker, für die einmal vorhandenen Bausteine eine Regel des Baues aufzufinden, sieben Sacramente gesondert worden waren. Sie fanden, daß sich vor Lombardus und vor Otto von Bamberg eine solche Feststellung nicht zeige; daß so starke Säulen der Rechtgläubigkeit wie Paschasius Radbertus und Rabanus Maurus zwei, drei, vier Sacramente gezählt, daß nach Alexander von Hales Christus nur zwei Sacramente gestiftet, daß die Griechen und der falsche von Gregor dem Großen verdächtigte Dionys theils nur sechs, theils andere oder anders gedeutete gezählt; daß Augustinus an den Orten, wo er nicht seiner ganz weiten und unbestimmten Definition folge, sondern von Sacramenten im eminenten Sinne rede, nur Taufe und Herrnmahl dafür erkenne, daß Chrysostomus das Wasser und Blut, aus der Seite des Erlösers geflossen, auf die zwei Sacramente deute, durch welche die Kirche bestehe (συνέστηκε). Die Tradition als ein Ganzes gedacht und nach ihrem wahren Werthe gewürdigt, da sie nicht allein Ursprüngliches von Lehre und Gemeinschaft entwickelt, sondern auch auf den Ursprung zurückgehend ihre Irrungen berichtigt, ist so wenig gegen die Reformatoren in diesem Falle wie in den andern, daß sie vielmehr in ihnen wieder wahr und lebendig wird.

Fünfter und letzter Artikel.

Von der Kirche.

Schon am Orte der Rechtfertigungslehre äußerte diese Symbolik, unser Begriff von der Kirche sey ein zu innerlicher. Daraus folgt mit Nothwendigkeit, daß es auch einen zu äußerlichen geben könne, und daß der Protestant, dem als solchen nur antikatholische Richtungen zukommen, den katholischen Begriff als einen zu äußerlichen bekämpfe. Zugleich gesteht die Symbolik hiemit zu, das Innerliche sey zwar berechtigt, in den Begriff aufgenommen zu werden, und der Protestant fehle nur durch Voranstellung und Vorordnung desselben, weshalb der Katholik als solcher überwiegend die Aeußerlichkeit der Kirche wahrzunehmen habe. Gesetzt nun die Kritik müßte den katholisch-protestantischen Gegensatz in der Formel einer fehlerhaften Aeußerlichkeit oder Innerlichkeit ausdrücken; oder man ginge, was ja gar nicht gegen die dialektischen Gesetze verstößt, vom Comparative auf den Positiv zurück, der katholische Begriff ist der äußerliche, der protestantische der innerliche, so würde sich offenbar der Protestant dabei nicht übel stehen. Im ersten Falle hätte er den minderen Fehler, im andern nichts als das bessere oder vielmehr das einzig rechte zu vertreten. Denn daß von zwei religiösen Gemeinschaften, deren eine von Innen nach Außen,

deren andere von Außen nach Innen sich bildet, dergestalt, daß jene am Geiste und der Gesinnung, diese aber am Gebrauche und Gesetze ihre eigentliche Bestimmtheit hat, nur die erstere der ethischen Idee der Religionsgemeinschaft Genüge leiste, mag wohl niemand in Abrede stellen. Die letztere nämlich kann höchstens als Vorstufe der erstern ihren Werth behaupten. Mein religiöses Leben ist offenbar ein vollkommneres, wenn mir die Darstellung und Uebung des Heiligen sammt dem Triebe dazu aus dem erfüllten Gemüthe hervorwächst, als wenn ich mich in die vorhergehende Ausübung und gegebene Darstellung erst nach und nach finden und mit dem Geiste eingewöhnen soll. Davon ist hier noch nicht die Rede, daß die regressive Bildung zur Religion auch ihre nothwendige Stelle behaupte; jetzt handelt es sich nur vom Vorzuge der einen vor der andern. Tritt bei der progressiven Bildung von Innen nach Außen aus irgend einem Grunde eine Hemmung ein, so ist doch das daraus hervorgehende Uebel der mystischen oder gnostischen Richtung das geringere. Denn die auf der andern Seite entstandene Hemmung erzeugt den Fanatismus, also die volle Mißgestalt des religiösen Lebens, einen heißen Aberglauben des Werkes, der Phantasie, des isolirten Dogma's, der mit dem kältesten Unglauben zusammen bestehet. Eine verhältnißmäßig formlose Gemeinschaft des Geistes thut der künstlerischen Idee, die in der ethischen mit enthalten ist, wenig Genüge; allein die am meisten gestaltete und doch am mindesten geistige verletzt, indem sie die Forderungen der Wahrheit und Freiheit verletzt, mit den sittlichen zugleich die künstlerischen Forderungen. Gesetzt der Gegner räumt dieses ein, so wird er destomehr nach der objectiven Wahrheit gemeinsamer Religion und nach der möglichen Entstehung einer in ihr bestehenden Gemeinschaft fragen. Er wird den Nachtheil der religio externa zum Vortheile herstellen, indem er auf die

Gegensätze der objectiven und subjectiven, der positiven und natürlichen Religion hinweist. Denn wie auch immer eine Gemeinschaft des Heiligthums bestehen mag, in der gefühlten Abhängigkeit von dem, was äußerlich gegeben ist, von Thatsache, Wort, Schrift, Symbol, Ritus muß sie doch bestehen, die natürliche Religion bildet nur eine ganz unbestimmte und unbestimmbare Gemeine; und wie auch immer die hervorragende Subjectivität des Einen für Viele gemeinschaftbildend gewirkt haben mag, die schlechthin wahre Religion hat doch nur von Oben kommen und sich allmählich darstellen und einüben können den Menschen, von Außen nach Innen. Dergestalt, daß wir, wenn es noch eine Geschichte der Religion und der religiösen Gemeinschaft gibt, die Idee der letztern dort am meisten verwirklicht sehen müssen, wo wir die vollkommenste und reichste Darstellung des Heiligen und die wirksamste, beglaubigteste Einübung des Heiligen antreffen. Dieß sind mehr oder minder anerkannte Voraussetzungen, welche, so scheint es, dem katholischen Begriffe viel günstiger sind, als dem protestantischen. Indessen drängt sich hier eine zweifache Bemerkung auf. Die eine ist diese: das Verhältniß des Subjectiven und Objectiven ist nicht schlechthin das Verhältniß des Innerlichen und Aeußerlichen; die andre die: Gesetz und Evangelium sind verschieden. Das Heidenthum als Philosophie und als Vernunftthätigkeit kommt zum Bewußtseyn seiner Nichtigkeit als Mythus und Idololatrie, und macht sich eben auf diese Weise zur negativen Vorstufe des Christenthums, oder hat eben in dieser Beziehung eine Empfänglichkeit für die Kirche an sich. Indem diese Entwickelung vor sich gehet, tritt offenbar eine innere Objectivität, das allgemeine γνωστὸν τοῦ θεοῦ der schlechten, äußerlichen, ein natürliches dem zeitlich gesetzten entgegen, von Innen nach Außen bestimmt sich wieder und vervollkommt sich die gemeinsame An-

schauung der Natur und Geschichte, abgesehen davon, daß schon einmal bei der ersten reinen Stiftung einer griechischen oder morgenländischen Staatsreligion dasselbe Verhältniß statt gefunden haben kann. Offenbar lösen sich die schlechten heidnischen Satzungen schon einmal durch die Reaction der Vernunft und des Gewissens, also kraft des innern religiösen Gemeingefühls auf. Wenn nun aber nur unvollkommen, oder wenn nur so, daß dadurch, weil das natürliche Gemeingefühl weder rein noch stark genug ist, mehr negative und atheistische Wissenschaft als gemeinsame Religion erzeugt wird, oder wenn nur so, daß sich das religiöse Bedürfniß noch einmal wie mittels der spätern Mysterien und der neuplatonischen Schule in den neu interpretirten Mythus und in den mehr mystificirten Cultus flüchtet: so fliehen wir freilich zur Annahme einer schlechthin göttlichen Offenbarung, und lassen eine göttliche Hereinbildung des Lichts und Lebens in das sündige, blinde und todte Volk der Menschen gelten. Wie aber? Findet denn wirklich in dieser göttlichen Anstalt keine verschiedene Wirkungsweise statt? Ist der alte Bund nicht die Vorstufe des neuen? Oder ist die göttliche Hereinbildung des Wahren und Guten in das Volk des Fleisches in beiden so gleich, so von Außen nach Innen, daß dadurch auch nur eine und dieselbige Art religiösen Gemeinlebens gebildet würde? Man erkennt den Unterschied an, aber wieviel fehlt, daß der Katholicismus die ganze Wahrheit dieses Unterschiedes anerkenne! Vielmehr soll eben nur das Evangelium das Neue Gesetz, Christus der Neue Gesetzgeber seyn, und dieser von den Vätern zu Trient (Sess. VI. can. 21.) nur zu gut gewürdigte Name ist das Glied, an welches sich die ganze Kette tausendjähriger Irrthümer wieder anschließt. Um die katholische Lehre von der Kirche ins rechte Licht zu stellen, macht uns Hr. D. M. von vorn herein darauf aufmerksam, „das Wort habe Fleisch werden müssen,

der sichtbare Mensch, Jesus Christus, da seyn müssen," wenn es eine Kirche Jesu Christi geben sollte, der heilige Geist selbst sey unter Begleitung von sichtbaren Zeichen ausgegossen worden ꝛc. ꝛc. Seht da, ihr innerlichen Protestanten, wie das Aeußere die Bedingung des Innern ist, und dieses Verhältniß sich ewig und allerwärts wiederholen muß. Wohlan, nur läßt sich aus dieser nothwendigen Vermittlung des geistigen Wirkens und Lebens Christi noch nicht begreifen, daß das Princip desselben im Mittelbaren oder Aeußerlichen liege. Was er als Christus und Sohn Gottes ist, das läßt sich nun doch so nicht sehen, hören, greifen. Viele sehen, hören ihn und werden es doch nicht inne. Am wenigsten aber läßt sich auf diese Weise der Gegensatz des alten und neuen Bundes verstehen. Das Gesetz ist durch Moseh gegeben, Gnade und Wahrheit kommt durch Jesum Christum. Joh. 1, 17. Versteht man wohl und vollziehet man diesen Ausspruch, wo man nur zugestehet, das alte Gesetz ist ein volksthümliches, das neue ein ökumenisches, jenes hat zeitliche Geltung, dieses ewige, jenes bringt Sacramente, die ex opere operantis, dieses andere, welche ex opere operato wirken, jenes hat geborne Priester, dieses ordinirte, jenes blutige Opfer, dieses unblutige, jenes hat Moseh, dieses Jesus Christus gegeben? Lehrt uns der Brief an die Hebräer den Gegensatz so fassen? Haben die Propheten nicht schon den Standpunct der Apostel besser erkannt als die jetzigen angeblichen Nachfolger der Apostel die Apostel verstehen? Die ersteren kündigen uns an: es wird ein anderer Bund seyn, nicht wie der der Väter, den sie gebrochen, Gott wird sein Gesetz in ihr Herz schreiben, nicht auf steinerne Tafeln, sie werden ihn alle erkennen, kleine und große, sie werden ihn nicht als den Herrscher und den Allgewaltigen, sie werden ihn in Thaten seiner Gnade und Versöhnung erkennen. Jer. 31, 31. Es ist allerdings Eine absolute Reli-

gion, Gebot und Verheißung Eines Herrn, denen Theokratie und Theodidaskalie dienstbar werden. Allein jene als die Vorübung und Vorbildung der andern bestimmt auch das Mitglied des Bundes in Gemäßheit dieses Verhältnisses. Auf dem Grunde einer Urgeschichte, welcher der Mythus der Vielgötterei weichen muß, und einer Verheißung, die an fleischliche Abkunft gebunden ist, nimmt sie den israelitischen Menschen in allen seinen Lebensfunctionen für den Dienst des an sich bildlosen, aber geschichtlich geoffenbarten und symbolisch vergegenwärtigten Gottes in Beschlag. Unbekümmert zunächst um höhere Zwecke will die gesetzliche Anstalt das wahrhaftige Verhältniß des Menschen zu Gott durch die sinnliche Darstellung und Vollziehung vorbilden, einbilden, und dieß nicht nur, sondern auch einüben und eingewöhnen. Die bildlose Anbetung, ein gottesdienstlich Volk inmitten des Heidenthums, soll fürs Erste Thatsache, äußere Thatsache werden. Hier kommt es nicht auf Belehrung an, nicht auf Ueberzeugung und Glaubensbildung; das Gesetz ist zufrieden, soviel Vorstellungen angeregt zu finden oder selbst erst anzuregen, als genügen werden, um soviel Abscheu gegen das Götzenbild und Wollustspiel, soviel Furcht und Scheu vor Jaho zu unterhalten, wie zur unweigerlichen Vollziehung aller häuslichen oder öffentlichen Reinigungsvorschriften und dergleichen erforderlich ist. Die menschliche Willkür und Lust wird äußerlich, zwar nicht wieder durch blos menschliche Willkür, sondern durch göttliche, aber durch versinnlichte göttliche Willkür überwunden. Ein factischer Bestand der Gottesverehrung ist beabsichtigt. Hiemit stimmt es nun vollkommen überein, daß die Gegenwart und Wirkung des sich mittheilenden Gottes an die Einzelheit des Ortes und der Zeit gebunden wird, daß die Erklärung des Gesetzes auf dem Pontificate beruhet, eine bloße διαδοχὴ der göttlichen Begeisterung zur Erhaltung

des Ganzen hinreicht, daß die Entsündigung des Volkes durch Opferwerke und Versöhnungstage geschieht, und daß Geburt, Salbung und Kleid den priesterlichen Mittler machen. Allein diese ganze Verfassung strebt vermöge ihrer letzten Gründe nach ihrer eignen Auflösung. Nur gegenüber des herrschenden oder rückkehrenden Heidenthums von jeder Art macht sie sich schlechthin geltend. Wenn schon Staaten und Gesetzgebungen, wie sie Aristoteles a) im Auge hat, eine Pädagogie zur freien selbstwilligen Tugend abgeben, und durch Gewöhnung der Menschen das Gute zu erzeugen beabsichtigen, wie vielmehr die gesetzliche Anstalt, von der wir reden. Die das Gesetz nach Vermögen thun, denen geht der Sinn des Gesetzes auf, wenn sie die Gabe der Weisheit empfangen. Nachdem sie es aus Zwang und Noth gethan, gewinnen sie es lieb, und das hat eine zwiefache Folge, welche sich eben in der Weisheitslehre des A. T. kund gibt, nämlich diese, daß sie jetzt im Sinne des Gesetzes auch das sich ordnen, was der Buchstabe nicht geordnet hat, und den Einklang des Gesetzes mit der Natur und menschlichen Anlage erkennen, dann aber die, daß das buchstäbliche Gesetz sich ihnen in Theile und Unterordnungen sondert. Denn sie beginnen gar bald eine blos liturgische Werkgerechtigkeit zu verwerfen, neben der nur darstellenden Tugend die leistende zu fordern, und zu erklären, daß Gehorsam, daß Barmherzigkeit besser als Opfer sey und daß Gott das Herz ansehe. Diejenigen, die allein und mit Hintansetzung oder Umdeutung der positiven Verheißung in dieser Richtung fortfahren, beruhigen sich, wie Philo der Alexandriner, bei dem Gedanken, das von Zion ausgehende Gesetz mit

a) Ethic. Nicom. II. 1. *οἱ γὰρ νομοθέται τοὺς πολίτας ἐθίζοντες ποιοῦσιν ἀγαθούς. καὶ τὸ μὲν βούλημα παντὸς νομοθέτου τοῦτ' ἔστιν.*

seinen Ausflüssen von Lehre und Weisheit werde endlich alle Völker mosaisiren und dadurch zur höchsten Blüthe sittlicher Vollkommenheit führen. Welche so gesinnet sind, nehmen allerdings an, der natürliche Mensch als solcher verstehe das Gesetz, liebe das unerkannte Gesetz nicht, nur wenn er um Weisheit bitte, der Lehre der Weisen sich hingebe, die göttliche Erleuchtung erlange, also durch eine Art von Wiedergeburt werde er ein wahrer Gesetzes- und Gottesfreund und ein seliger Thäter. Und hiemit berühren sie eine andere Entwicklungsreihe, zu der das Gesetz im Bunde und in der Wechselwirkung mit der Verheißung nothwendigen Anlaß gibt. Denn je tiefer und lebendiger des Gesetzes Sinn erkannt wird, desto mehr erkennt sich das Volk in seinem edelsten Theile als ungerecht, unheilig, desto ferner fühlt es sich von seinem Berufe und seiner Erwählung. Bald merkt es an seinem Unglücke, daß es bundbrüchig, bald an seiner Ungerechtigkeit, daß es Gotte noch zur Strafe verhaftet ist. Der Geist der Erkenntniß fängt also auch an, die innere Beschaffenheit des natürlichen Menschen, die Wege der innern Buße mehr und mehr zu beleuchten, und der Geist der Weissagung lehrt eine Erlösung hoffen und schauen, mit welcher die innere wahrhaftige Entsündigung, die Gabe eines reinen Herzens, eines neuen Gemüthes verbunden seyn wird. Nicht ein bloßer Prophet, nicht ein bloßer König wird kommen, des Herrn Herrlichkeit wird aufgehen wie die Sonne, ein lebendiges Gesetz wird ausgehen von ihm, ein versöhnendes persönliches Leiden wird zu ihm hinführen, ein neuer Bund wird seyn und ein neues Volk des Herrn. So ist also das Gesetz ein Zuchtmeister auf Christum gewesen. Durch ihn kommt Gnade und Wahrheit. Freilich zu einer Zeit, da das gesetzliche Volk der Verheißung fast ganz abgestorben ist, und weder des Gesetzes noch der Verheißung Sinn zu fassen weiß. Denn seitdem es vom Heidenthume theils äus-

serlich im Thun, theils dogmatisch im Begriffe sich rein abgeschieden hat, vergnügt es sich an seiner Gerechtigkeit in guten überschüssigen Werken, fabrizirt auf dem Grunde der buchstäblichen oder allegorischen Auslegung neue Dogmen und Satzungen, excommunicirt die, die sie nicht halten, macht Proselyten, unbekümmert, ob Kinder der Hölle daraus werden, und schließt das Himmelreich vor denen zu, die hinein wollen. Das Alles deshalb, weil es sich in der Aeusserlichkeit verfangen hat. Indessen gibt es auch Wartende auf den Trost Israels, unter ihnen wird Christus geboren und der vor ihm hergehen soll. Das Reich Gottes ist im Anbruch, aber kein Entfliehen des Gerichts ohne Sinnesänderung, kein Eingehen ins Himmelreich durch abrahamitische Kindschaft, und die Wassertaufe weiset nur hin auf die Taufe mit Geist. Der sie gewähren soll, tritt auf, und lehrt den Weg zur Seligkeit. Er zerbricht das Joch der Aufsätze und führt die Gerechten auf das ursprüngliche Gesetz und auf seinen vollen Sinn zurück, d. h. er leitet sie zur Buße des Herzens an, sowie er die Kleinen, die Zöllner und Sünder, die schon in Aufrichtigkeit der Hülfe warten, oder die Elenden zum Glauben weckt. Wer von Gott ist, hört seine Stimme; die Seinigen erkennen ihn; wen der Vater zu ihm ziehet, der kommt zu ihm, und Alle, die die Wahrheit in dieser Gnade und die Gnade in der Wahrheit erkennen, wird er recht frei machen von Sünde und Tod. Wenigstens soweit gibt er kein Gesetz, noch ein neues Gesetz; vielmehr zieht er sich den Ruf der Gesetzlosigkeit, der Schwärmerei und Teufelei, der Neuerung und der Gotteslästerung zu. Er hat Schüler, er hat Lehrgehülfen und Lehrboten; eine lebendige Theodidaskalie hat begonnen, nicht um wieder in eine äußere, symbolisch-nomistische Theokratie überzugehen, sondern um das Mittel der innern Theokratie des heiligen Geistes zu werden. Gerade sein vorläufiges, erstes Wir-

ken müßte Einführung von Sitten, Gebräuchen, Kennzeichen, Gewöhnungen seyn, wenn er je, wenn er irgendwie durch äußerliche Satzung und Bildung ein Inneres in der Weise des Moses hätte veranlassen wollen. Oder ist dem etwa nicht so? Kam es etwa darauf vielmehr an, erst der Menschheit sich als Erlöser zu erweisen und die Güter des Heils, die ihr zugeführt werden sollten, zu erwerben, dann aber die Form zu schaffen, in welcher der Genuß derselben bewahrt und von den Bedürftigen stufenweise verdient, von den Würdenträgern mitgetheilt werden konnte, und nach Auflösung der alten gesetzlichen Anstalt eine neue, für größere Verhältnisse, eine neue Einheit des Orts, Ein neues Oberpriesterthum, ein neues Opfer herzustellen? In der That, so will man es, nur gibt sich die Sache nicht dazu her. Denn sofern auch Christus dem Reiche seines Wortes und Geistes die Anfänge und Mittel einer Zeitform gegeben, verhält sich doch schon in seiner Stiftung die letztere zum erstern auf solche Weise, daß dadurch das Verhältniß des Aeußern zum Innern für immer anders bestimmt wird, als es in einer gesetzlichen Anstalt der Fall seyn kann. Die Worte Tempel, Sacrament, Ceremonie, Priester, Opfer u. s. w. können alle im Christenthume nur mißbräuchlich und anbequemungsweise vorkommen, oder sie erhalten eine wesentlich andere Bedeutung und Stellung, als ihnen in dem durch Christum beendigten Gesetze des Judenthums oder Heidenthums zukam. Und dieß deshalb, weil das wesentliche von Gemeinschaft mit Gott, das in Christo gegeben ist, alle Rechtfertigung und Heiligung, eine durch das Wort vom Herrn gewirkte, im Glauben ergriffene und im ungetheilten Leben bethätigte Gemeinschaft des Geistes ist. Ein Ceremonialgesetz findet im ursprünglichen Christenthume keine Stelle; und die wahre Würde der Taufe und des Abendmahls läßt es nicht zu, zu Gunsten dieser Anstalten unsre Verneinung

zurückzunehmen. Stiftete Christus das Nachtmahl gesetzgeberisch, so müßte diese Handlung an und für sich die neutestamentische Gerechtigkeit mit ausmachen oder gewähren, sie müßte schon als äußere Handlung für alle die Fälle, wo sie gefeiert werden sollte, eine völlige liturgische Bestimmtheit und Ausstattung durch den Stifter selbst bekommen haben; eine pontificische Behörde müßte ernannt seyn, welche befähigt wäre, das Zufällige und Veränderliche der Feier göttlich zu ordnen. Die Tradition dichtet freilich dieses alles hinzu; aber die Urkunde weiset es weit von sich hinweg. Christus stiftet so wenig etwas äußerlich operatives, daß er im Grunde nur das Wort seiner Verheißung, seinen Namen, sein Gedächtniß an eine Handlung anknüpft, die natürlicher oder geschichtlicher Weise schon ohne ihn und vor ihm da war. Denn die Taufe hat er nicht erst gestiftet, nicht das Passamahl, nicht das Brodbrechen, nicht das Handauflegen oder dergleichen etwas. Ebenso wenig haben sich die Apostel als liturgische Vicarien des Gesetzgebers betragen. Wenn sich der gläubige Theil einer Versammlung von Juden und Judengenossen vom ungläubigen sonderte, um von nun an eine Synagoge im Namen Christi zu seyn, so waren die Grundformen ihrer Zusammenkünfte seit Jahrhunderten schon vorhanden, — eben die synagogischen, dazu vornehmlich gebildet, die Ekklesia in sich aufzunehmen und von ihr freilich ein noch ganz andres Gemeinleben im Worte und Gebete zu empfangen. Als er die Jünger versicherte, wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen, damals stiftete der Herr, der die Gemeinschaft des Glaubens und Gebetes segnet, den christlichen Gottesdienst. Die Apostel feiern den christlichen Gottesdienst, kann man sagen, ehe sie ihn geordnet haben; erst als sich Verstöße gegen Wahrheit, Freiheit, Ordnung und Gegenseitigkeit zeigen, ordnen sie ihn weiter, ohne Ge-

setze, Formulare, Liturgieen zu geben. So gehet dieses Aeußere auf Veranlassung des Lebens, der Umstände, des Naturgesetzes, aus der innern Bestimmtheit des christlichen Gemeinbestandes allmählich hervor. Sittliche Gebote, Kräfte und Triebe der Darstellung bauen daran unter Anleitung des göttlichen Wortes und Geistes, der Gesetzgeber ist nicht zu entdecken. Sowie von Anfang auch erst aus der Stiftung seiner Glaubens- und Lebensgemeinschaft mit den Jüngern dem Herrn seine Stiftung ihrer Bundessiegel hervorwächst, so wächst nachher das kirchliche Aeussere alles aus dem kirchlichen Innern, aus dem christlichen Lebensgeiste, freilich nicht zufällig oder schlechthin veränderlich, sondern mit verhältnißmäßiger Nothwendigkeit und Stätigkeit hervor. Denn, um wieder auf das Sacrament zurück zu kommen, so hinterläßt der Erlöser allerdings der Gemeine, die die Predigt des Evangeliums gläubig gemacht hat, auch äußere Siegel und Unterpfänder ihrer mit ihm und unter einander begründeten oder sich erneuernden innern Gemeinschaft, ein verbum visibile, wie die Alten sagen, ein sigillum gratiae, aber dieses Gnadenmittel, diese Art seiner Lebensmittheilung ist dem ersteren, dem früheren nur zugeordnet, und setzt die Wirksamkeit des erstern nämlich des Wortes so voraus, daß innerhalb der sacramentlichen Handlung sich an der von ihm gegründeten Ordnung des Heils, wie sie in seinem und der Apostel Zeugnisse im Ganzen ohne Rücksicht auf sacramentliches Mittel vorgezeichnet und im christlichen Bewußtseyn erwiesen ist, nichts verändert. Sondern das Verhältniß des Gläubigen zum Worte, des Gläubigen zum heiligen Geiste, des Gläubigen zum Haupte der Gemeine, wie es von Anfang war, kehrt hier wieder, ob es sich schon auf besondere Weise vollziehet. Das Werk erlangt hier nicht etwa eine Dignität in Bezug auf Rechtfertigung und Heiligung, die es vorher nicht hatte; der unsichtbare Hohe-

priester tritt hier nicht etwa einem sichtbaren Priester ab, was ihm selbst und seinem Worte zukommt. Wo lesen wir etwas von Consecration in den Urkunden des Christenthums, wo davon etwas, daß es eine Nullität würde, wenn ein gläubiger Diacon, der kein Priester wäre, wenn ein Gläubiger, der die Gabe der Lehre oder den Dienst am Worte nicht inne hätte, das Nachtmahl consecrirte und spendete? Von dem, was das sittliche und ästhetische Gesetz, was die Ordnung fordern und wirken wird, ist jetzt nicht die Rede. Woher wußte Gregor der Große, wenn er auch wußte, der Meßkanon sey neu und das Werk eines Scholasticus, daß Petrus die Messe mit dem bloßen Vater Unser consecrirt habe?a) Ein Mann, der vielleicht in Todessünden steckt, aber dennoch vermöge der einmal an ihm vollzogenen Priesterweihe vor allen Andern, vor allen Gläubigen und Heiligen das Privilegium, ja die innere Machtvollkommenheit inne hat, das christliche Opfer zu vollbringen, so, daß unter seinen Händen, so lange er nur in irgend einer Art zu thun meint, was die Kirche will, das Sacrament, welches sonst unwirksam würde, nun wirksam zur Mittheilung der Gnade bleibt, — ist er von neutestamentlicher Stiftung, ist er von Christi Stiftung? Nein er ist menschlicher Verordnung und Ueberlieferung, und der zufolge hat er, wenn man abziehet, was abgezogen werden muß, eine hinreichend begründete Stellung. Christus hat Apostel berufen, gebildet, gesetzt und ausgerüstet, daß sie Zeugen seiner Auferstehung an alle Welt würden und auf ihr Wort, welches den Grund- und Eckstein, Jesum den Herrn, allenthalben legt, die Kirche sich bauen sollte; dazu hat er Gaben die Fülle gegeben und etliche zu Evangelisten, etliche wieder zu Aposteln, zu Propheten, Lehrern und Hirten gesetzt; nur daß er in ihnen oder neben ihnen

a) Ep. ad Ioann. syrac.

Priester gesetzt hätte, finden wir nicht. Priester sind göttlich ausgesonderte Personen, welche in Gemäßheit des Ceremonialgesetzes den Zugang des Volkes zu Gott verwalten, an deren Mund, Hand und werkthätigen Dienst das Maß der Versühnung und des Segens gebunden ist, das den Einzelnen zukommen soll, und ohne welche von diesen keine Opfer und Geschenke, keine Genugthuungen dargebracht werden können. All dieser Schatten ist der Wahrheit und Gnade des Mittleramtes Jesu gewichen. Oder nennen sich die Apostel Priester, wenn sie sich Haushalter über Gottes Geheimnisse nennen, weil die Mysterien des Evangeliums sacramenta übersetzt worden sind? Hielten jene Antiochener (Apostelgesch. 13, 1.) eine Messe, als sie den Barnabas und Saulus auf Mission entlassen wollten, weil λειτουργεῖν τῷ κυρίῳ von Erasmus mit sacrificare a), und durch die Vulgate immer viel wahrer ministrare ausgedrückt worden ist? Die Apostel waren erfüllt genug von Vorstellungen des Priesterthums und des Opfers; aber wie wenden sie dieselben wirklich an? So, daß daraus allein schon sich ergibt, wie wenig sie ihre Prärogative als pontificalen Charakter auffassen konnten. Den Klerus, das Eigenthum Gottes, das Priesterthum sieht Petrus in den Gemeinen, in den Gläubigen als solchen. Seinen Dienst am Worte nennt Paulus seine Liturgie, Hierurgie (עבודה), sein Opfer; Lob- und Dankopfer sind mit dem gläubigen Zeugnisse von Christo Eins; der geistliche Gottesdienst der Selbstverleugnung ist die einzige rechtmäßige Wiederholung des Opfers Christi, des

a) Freilich geht aus den Anmerkungen des Erasmus deutlich hervor, daß er sein sacrificare nicht wie ein Baronius, sondern nach der pauliniſchen Metapher Phil. 2, 17. verstanden wissen wollte.

einmaligen [a]); und schon Melanchthon hat in der Apologie [b]) sehr befriedigend ausgeführt, wie es sich mit den alttestamentlichen Stellen, namentlich aus Maleachi, verhalte, wenn sie auf neutestamentische Opfer deuten. Doch wo nicht mit Opferpriestern, wenigstens mit Hierarchen und in ihnen soll die Kirche Christi geboren und dieser Gegensatz der Befehlenden und Gehorchenden, ja sogar der Unterschied des Priestergrades ihr wesentlich angeboren seyn. Und in der That das Wort Priester scheint aus dem Worte Presbyter entstanden zu seyn, aber der biblisch-apostolische Presbyter und der römisch-katholische sind so weit von einander entfernt im Begriffe, daß der erstere sogar eine Verneinung des Priesterthums an sich hat. Ich kenne einen in der katholischen Kirche erzogenen Mann, den Wißbegierde und andere Beweggründe antrieben, eine lutherische Bibel zu kaufen und sie mit einer in seinem Besitze befindlichen deutschen katholischen Bibel zu vergleichen. Die große Uebereinstimmung gereichte ihm zu ebenso großer Zufriedenheit. Allein ein gewisser Umstand erregte seinen Forschungsgeist. Beide Bibelübersetzungen sprachen von Priestern, die katholische jedoch im N. T. mehr als die protestantische. Denn jene erwähnte die Priester, auch an Orten, wo diese nur von Aeltesten wußte, und dieß waren allezeit Orte, welche das christliche Gemeinwesen betrafen. Es ist nicht erst nöthig zu erklären, wie er von diesem Puncte aus zu der Erkenntniß gelangen konnte, in der er jetzo steht, daß weder die Apostel noch die Bischöfe oder Aeltesten Priester gewesen seyen, und daß es ein dergleichen Priesterthum im N. T. nicht gebe. So würde ihn denn auch die merkwürdige Verknüpfung der fremdartigsten Dinge nicht mehr täuschen, die sich das

a) Phil. 2, 17. 1 Petr. 2, 9. 5, 3. Hebr. 13, 15. Röm. 12, 1. 15, 16.
b) Art. XII. de missa. quid sit sacrificium et quae sint sacrificii species.

trienter Decret (sess. 23.) erlaubt, um die mehrfachen Stufen des ordo biblisch zu begründen: nam non solum de sacerdotibus, sed etiam de diaconis sacrae litterae apertam mentionem faciunt: et quae maxime in illorum ordinatione attendenda sunt, gravissimis verbis docent. Meine Ausgabe bezieht sich hier unter dem Text auf 1 Tim. 3. A. G. 21. Da mag man nun nachschlagen, es sey in der Vulgata oder im Grundtexte, ob man ebenso wie über die Diaconen auch etwas über die Priester, sacerdotes, ἱερεῖς, geschrieben finde. Und doch soll gerade dieß, daß da de sacerdotibus aufs ernstlichste verordnet sey, so gewiß seyn wie etwas, das sich von selbst verstehe, und illos, die Priester, soll die biblische Stelle vorzüglich betreffen. Der Diacon, Chassan, gehört mit dem Presbyter oder Bischof der Synagoge an, der Priester und Levit dem Tempel- und Opferdienste. Die äußere Organisation der Kirche nun artet sich jenem Verhältnisse nach, aber, soviel auch die trienter Synode vom visibile et externum sacerdotium novae legis i. e. novi testamenti redet, diesem entzieht sie sich, diesem stellt sie sich entgegen. Oder diesem, dem Tempeldienste, schließt sie sich nur als die innere, geistliche Verwirklichung an. Die Synagoge und der Tempel haben ein sehr wichtiges Verhältniß zu einander. Die Weggeführten am Chaboras, die Exulanten des Volkes Gottes entbehrten das ewig an Einen, jetzt wüsten Ort gebundne Opfer, entbehrten die schönen Gottesdienste zu Zion. Dafür hoben sie ihre Hände einsam zum Herrn im Gebete auf, wenn die Stunde des Opfers gekommen war (Ps. 141, 2.), feierten mit nach Jerusalem gekehrtem Angesichte (Dan. 6, 10. 9, 21.), ordneten sich anstatt der Opfer Gebete, kamen am Sabbat vor einem Ezechiel (14, 1. 20, 1. 33, 31.) das Wort zu hören zusammen; und so entstand ihnen die Synagoge als Proseuche, oder als eine Gemeinschaft des Gebets-Opfers. Zurückgekehrt ins heilige Land entbehrten sie je länger je mehr die Gesandtschaften des göttlichen

Wortes; um so mehr mußten sie sich an heilige Schriften, deren Lesung und Dollmetschung halten (Nehem. 8, 2—6.), eine ebenfalls wöchentlich wiederholte Uebung, welche, mit jenem Dienste des Gebetsopfers vereinigt, von nun an für die zahllosen Judenschaften, die in der Zerstreuung und Pilgrimschaft zu leben genöthigt waren, eine ökumenische und doch gesetzliche und testamentische Form des Gottesdienstes hergab. Die Synagoge ist ein in Gebet umgesetzter, in Dienst am Wort übergetretner und unter dieser Bedingung vervielfachter oder vorläufig aufgelöster Tempeldienst. Gleichsam als eine prophetische Art der gemeinsamen Gottesverehrung ersetzt, vertritt, antiquirt sie die priesterliche, und wird die Thür zu dem neuen Bunde und Volksthume Gottes, welches bestimmt ist, als eine geistliche Behausung, als ein geistlicher Tempel, den äußern, örtlichen zu Jerusalem zu ersetzen. Denn wie die jüdischen Synagogen ihre Beziehung zum Heiligthume zu Jerusalem behalten, so behaupten die christlichen ungeachtet ihrer Vielheit ihre Beziehung auf die Einheit der Kirche und ihres Hohenpriesters. Derselbe Apostel, der von den Kirchen in der Vielzahl redet, redet auch von der Kirche, die der Leib des Herrn ist, in der Einzahl. Diese letztere hat keinen Einheitspunct auf der Erde, sondern die Einige Volksversammlung Gottes erscheint zu Ephesus, zu Korinth, zu Rom, als eine christliche Synagoge mit ihren christlichen Aeltesten und Dienern. Alles was dem Tempel eignet, kommt der Kirche allegorisch, symbolisch, oder vielmehr in geistlicher Wahrheit und Vollkommenheit zu; was der Synagoge, nimmt sie unmittelbar und äußerlich an sich. Der Erlöser schon, wo er sie in äußerlicher gesellschaftlicher Gliederung wie Matth. 18, 15. schauet, schauet er die Kirche in synagogischer Gestalt. So wenig nun ein Archisynagog Priester ist, so wenig ist es ein Bischof oder Aeltester. Nicht die Nothwendigkeit für die Gemeine oder das Einzelglied, sich durch den Priester und Hierarchen das

Heilsverhältniß zum Herrn zu vermitteln, sondern das sittliche, natürliche Gesetz der Ordnung, das Bedürfniß des gemeinsamen Handelns und Lebens, geleitet zu werden, gab den Gemeinen Bischöfe; bald in der Mehrzahl bald in der Einzahl, mit mehr oder minder Vorordnung des einen vor dem andern, je nachdem die Persönlichkeiten es mit sich brachten. Eine dergleichen Ordnung, der sich alle gesellschaftlichen Verbindungen unterwerfen, richtet sich aber desto mehr nach der Natur der Verbindung, welcher sie dient, jemehr die Verbindung noch ihrem Principe ähnlich und treu geblieben ist. Die äußere Ordnung schließt sich an die innere an, das Amt fällt dem Begabten zu, die Gabe ist da und erweiset sich, sie erkennt sich als solche in der Gemeine, und dafern diese Erkenntniß in gemeinsame Anerkennung übergehen und mit dem Vertrauen auf den Willen und Segen des Herrn sich einigen soll, wird der Begabte unter Gebet und Handauflegung zu seinem Dienste ausgesondert. Ob der Apostel der Gemeine mit der Gemeine, oder diese ohne Apostel im apostolischen Geiste den Aeltesten setze, gilt hier gleichviel. Immer ist es, jemehr die natürliche geistliche Hierarchie oder Aristokratie auf diese Weise zur Erscheinung und zum Bewußtseyn kommt, der heilige Geist, der die Bischöfe gesetzt hat A. G. 20, 28. Ein Leviticus, ein Pontifical wird nicht befragt, wie die Einweihung vor sich gehen soll. Die Gabe selbst gibt der Herr, die Aeltesten sollen prüfen, ob sie da ist, und also muß sie schon da seyn, ehe sie die Hände auflegen, und sie soll durch ihre Handauflegung nicht erst hervorgebracht, sondern als anerkannte und gesegnete Gabe in der Gemeine energisch werden. Unter dieser geistlichen der Kirche angebornen Verfassung gibt es eine beständig offne Thür für die wahrhaftige, unmittelbare Kirche sich in der mittelbaren zu manifestiren. Alle Aemter und Gaben dienen dem gemeinen Nutz und der Auferbauung. Der Mittelpunct der kirchlichen Leitung liegt in dem Amte

des Zeugnisses und dem Dienste am Worte. Der Herr selbst regieret durch seines Wortes Wirkung in dem heiligen Geist; der Herr ist der Geist, wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit. Selbst die Apostel sind nicht im gesetzlichen Sinne Stellvertreter des Herrn; sonst müßte ihnen als Collegium oder Individuen entweder das leibliche, persönliche Aufsichtführen über Theile und Ganzes der Kirche gesichert, oder da dieß unmöglich, die Succession in ihrem Amte vom Herrn bestimmt seyn. Auch das letztre, gesetzt, daß eine falsche Tradition dergleichen behaupten wollte, findet schon deshalb nicht statt, weil sie in der That in der der Kirche überhaupt zukommenden Art von autorisirender und leitender Thätigkeit bis auf diesen Tag nicht aufhören zu fungiren. Christus verträgt keinen Stellvertreter als den Paraklet; Paulus, Petrus, Johannes aber leiden keine Nachfolger, insofern sie von der Bibel aus und vermöge ihres concreten, geschichtlichen Wirkens für allen lebendigen Bau des Christenthums den Grund bilden. Persönliche Thätigkeiten und Vollmachten, die ihnen, den ersten Zeugen und Gesandten zukamen, waren eben persönliche; oder sie gehörten der in ihnen zuerst gegebenen lebendigen Mitgliedschaft Christi, folglich zu allen Zeiten der innerlich wahren Kirche, oder den verordneten Vorstehern nur in dem Maße an, als sie dabei dem apostolischen Worte, Geiste und Vorbilde folgten, oder in dem Grade, als sie die Gabe des heiligen Geistes inne hatten. Daher gibt es von jeder solchen Handlung und von jeder solchen Uebung amtlicher Auctorität in Gewissens- und Glaubensangelegenheiten nicht nur einen erlaubten Recurs an die Gemeine, sondern auch einen nothwendigen und pflichtmäßigen an das Wort Gottes und den dasselbe bewegenden und bezeugenden Geist. Eine Lehrentwickelung, eine Lehrfreiheit soll seyn, denn das Wort Gottes ist kein gesetzlicher, starrer Buchstabe. Den Geist dämpfet nicht, die Weissagung verachtet nicht. Man soll die Gabe der

Auslegung und Forschung gewähren lassen. Diejenigen aber, die dieß thun, die ihre Erweisungen genießen wollen, dürfen nicht ohne kritische Reaction bleiben: prüfet die Geister, prüfet alles. Nur auf diese lebendige Weise ist die Kirche iudex controversiarum, nicht aber im gesetzlichen Sinne. Die Thätigkeit der ecclesia docens ist nicht auf den ordo beschränkt. Es war gar nicht nöthig, ein Mitglied des Vorstandes der Gemeine zu seyn, um die prophetische, hermeneutische, diakritische Gabe zur Erbauung der Gemeine anzuwenden. Der antistes oder das Presbyterium durfte sich beschränken, die Ordnung der Rede wahrzunehmen. Kam es an die Prüfung und Krisis, so sollte sie zu allen Zeiten nur in dem Maße gültig werden, als sie das Bewußtseyn vom Zusammenhange der Entscheidung mit dem Ausgangspuncte im göttlichen Worte allen nachwies, in denen dieses Wort lebendig geworden war, und konnte nur in dem Maße fähig seyn, sich auf rechtmäßige Weise geltend zu machen, als sie von Männern geübt ward, die mit dem didaktischen Talente Gemeinschaft des Geistes der Wahrheit vereinigten. Eine solche Gemeinschaft des Geistes der Wahrheit, welcher allein Unfehlbarkeit verheißen ist im Glauben, gibt es jedoch nur in dem Umfange, als es gereinigte und geheiligte Herzen gibt. Christus läßt sich nicht in den zertrennen, der da erleuchtet, und in den, der da heiliget. Nach der gesetzlichen Ansicht nun muß es eine authentische Auslegung und Entscheidung der angeregten Glaubens- und Gewissensfragen im Christenthume bei einer pontificischen Behörde geben, bei dem, welcher die Consecration oder äussere Vocation inne hat, gleichviel ob er die theologische Begabung auch nur, und weiter die Gnade der Rechtfertigung besitze. Denn bis dahin haben die Gesetzlichen ihren Glauben an den ordo nie ausgedehnt, daß die Ordination heilig und selig mache. Es hätte auch zuviel Beschämung dabei gegeben. Allein sie sind nun dennoch genöthigt, an-

zunehmen, daß die Kinder Gottes die Entscheidung der Glaubenssachen möglicher Weise von den ordinirten Weltkindern erholen müssen. Ein Bischof, wenn er auf dem rechten Stuhle sitzt, er mag Welt und Hölle im Herzen haben, mag geistlos und ungelehrt seyn, wie er will, so er nur kein Ketzer ist — denn als haereticus hörte er ipso facto auf, für die Kirche da zu seyn — er muß doch Weisheit und Wahrheit so viel auf der Zunge haben, als jedesmal für die Kirche erforderlich ist. Eine unchristlichere und zugleich unvernünftigere Vorstellung gibt es nicht, und ist es bei gesetzlicher Ansicht unmöglich, nicht bis zu diesem crassen Supernaturalismus vorzuschreiten. Die äußere Hierarchie, dafern sie so zu nennen ist, der innern unterordnen; der Geist bewahrenden und vermittelnden Form nicht zulassen, daß sie, die zugleich zeitliche, veränderliche, das Wesen der Kirche bedinge und bestimme; der Wirkung des Geistes und Wortes, der Wirkung des urbildlichen Christenthums aber zulassen, daß sie die Form richte und verändre; die freie oder evangelische Ansicht von der Kirche fassen, ist das einzige Mittel, die Geschichte der Kirche zu verstehen, diese ungefälscht zu lassen und doch an der Kirche unvergängliche Dauer zu glauben, ja ihre beständige Heilbarkeit, den unfehlbaren Proceß ihrer Reinigung und Vervollkommnung einzusehen. Wir glauben, genug gesagt zu haben, um die gesetzliche Ansicht zu widerlegen. Vom biblischen Urchristenthume wird sie auf allen Puncten zurückgestoßen. Das kann freilich jeder wissen, daß sie sich, obgleich unter wiederholten Protesten der evangelischen Gesinnung, mit dem Katholicismus selbst, schon im ersten nachapostolischen Jahrhunderte einigermaßen ausgebildet hat. Aber wie? Das Heer der im zweiten und dritten Jahrhunderte dem Namen der Patriarchen, Propheten, Apostel und Apostoliker angedichteten Schriften dient mehr oder minder zur Vertheidigung eines neu aufkommenden Grundsatzes: das Christenthum ist das neue Gesetz, der

Bischof ist Priester, der Diacon ist Levit, mittels der Hierarchie muß das Volk sich reinigen und versöhnen lassen. Semler [a]) und Kestner [b]) haben über die alexandrinische oder clementinische Schriftenfabrik wohl viel irriges vermuthet, aber daß die zwischen der apostolischen und patristischen Schriftstellerei liegende oder mit den Anfängen der Theologie zusammentreffende vielgeschäftige Pseudepigraphie und Einschaltungssucht fast durchgängig dem hierarchischen Gemeinsinne der Zeit fröhnte, und den allmählichen Umschwung des Kirchenthums, den Abstoß des Katholicismus vom apostolischen Gemeinwesen verdecken sollte, haben sie richtig gesehen. Bereits dieser älteste Katholicismus, wie er in den sogenannten Regeln und Verordnungen der Apostel, in den echten oder unechten Briefen des Ignatius, im Irenäus, Tertullian, Cyprian sich nach Stoff und Grundsatz beurkundet, ist eine im strengen Sinne des Wortes zweideutige Erscheinung. Die von den Aposteln gegründeten und geleiteten Gemeinen bedürfen, jemehr sie extensiv und körperlich anwachsen, jemehr sie vom Stoffe des zeitlichen irdischen Menschenlebens in sich aufnehmen, jemehr sie an intensiver Kraft des ursprünglichen Geistes verlieren, insonderheit jemehr innerhalb ihres Gebietes Psychiker und Enkratiten sich abstoßen, chiliastisches oder gnostisches Lehrelement die Gemeindewahrheit antastet, wenn sie einen Zusammenhang behaupten und den geschichtlichen und allgemeinen Charakter des Christenthums retten sollen, also überhaupt zu ihrer Erhaltung einer plastischen Ausbildung in Sitte, Zucht, Cultus und Lehre, einer Einheitsform, einer allseitigen Darstellung und Fixirung des Gemeingeistes, wie sie dem Christenthume noch nicht angeboren war. Hiemit ist die Ursache des Katholicismus hinreichend bezeichnet. Sie liegt in der Noth, in der Geistesabnahme des Leibes, in dem

a) Theoll. Briefe S. 185.
b) Agape, 1ste Beilage.

Verfalle der Liebe und des Glaubens — alles Dinge, über welche die ersten Katholiken so laute Klagen führen —, aber auch in der praktischen Urkraft, in dem Darstellungstriebe des Christenthums, in der gemeinschafthaltenden Geistesstärke einzelner großer Christen, die in der Zeit des indifferenten oder feindseligen Verhältnisses zwischen Kirche und Staat den Gemeinden vorstanden. Von dieser Seite betrachtet erscheint der Katholicismus, der älteste freilich mehr, als jeder spätere, aber in gewissem Grade doch auch der späteste, bewundernswerth, ehrwürdig, preiswürdig. Die apostolischen Christen, überwiegend nach der Endgeschichte aller Dinge und nach Innen gerichtet, oder überwiegend gerichtet auf die Lebensgemeinschaft, die sich formlos theilen und genießen läßt, haben, obgleich die Principien einer fortschreitenden Sitten- und Gemeinschaftsbildung in der Lehre der Apostel niedergelegt waren, sich an diesen Principien gnügen lassen, ohne durch ausgeführte Kirchenordnung die christliche Sitte vom Heiden- und Judenthume auszusondern, und so war ein Stoff von Zeit- und Lebensverhältnissen angewachsen, den die einfachen Sitten nicht, noch der in der Mehrheit schon geschwächte und getrübte Geist zu bewältigen vermochte. Dieses Bedürfniß sammt den ähnlichen des Cultus und der Lehre rief die Synoden zusammen, rief in ihrer und der Presbyterien Mitte die Talente der κυβέρνησις zu entscheidender Wirksamkeit hervor. Welche Weisheit und Gültigkeit muß den mehresten sogenannten Kanonen der Apostel zuerkannt werden, wenn man in ihnen die Anfänge der christlichen zeitgemäßen Kirchenordnung sieht! Es ist mit dem Cultus ein gleiches. Eine große Masse von Christen muß liturgisch anders behandelt werden, als eine Auswahl von Menschen, wie sie sich als erste Ekklesien versammelten. Eine Menge Psychiker unter die wahreren Christen gemischt, viele Halbchristen aus den Heiden, zwischen Theater und Kirche getheilt, vielerlei Lehre und Meinung hät-

ten bei Zeiten den christlichen Gottesdienst zerstört, den Vorhof zum Heiligen gemacht, und das Heilige auf den Hof geworfen: hätte die Ordnung nicht die Massen gesondert, Clerus, Gläubige, halbmündige expectirende, profane Gemeine geschieden, hätte nicht die Communion in der Weise sich vom homiletischen Cultus geschieden, wie in den damals noch lebenden und mit dem Christenthume wetteifernden Mysterien des Heidenthums die profani durch ein λαοῖς ἄφεσις a) entlassen wurden, ehe die Hauptfeier für die Eingeweihten eintrat; wäre der Zugang zur Gemeinschaft Christi von der Welt her nicht geschlossen und mannichfach bedingt, und die Wiederaufnahme der Gefallenen, die Aussöhnung der Sündenfälle nicht geordnet worden. Hatten die Gaben, die der Herr nicht gegeben, die Geister, die von der Welt waren, angefangen, sich in den Gemeinen in Privatpsalmen, in Gebeten und Weissagungen auszusprechen, so gab es desto mehr Noth, das liturgische, vornehmlich das eucharistische Wort zu fixiren, den biblischen Buchstaben reichlich in dasselbe einzuführen, und dem Cultus für einen jeden Fall mehr und mehr verba solemnia zu geben. Den Clerus aber fest zu ordnen und als den Kern der Gemeine darzustellen, war um so mehr an der Zeit, weil er noch aus dem natürlichen geistlichen Clerus hervorging und eben nur so ein positiver wurde, weil auf ihn die verfolgende Welt noch am meisten einstürmte, er sich in diesen Stürmen bewährte und die eigentliche Vollkraft des Christenthums in großen Persönlichkeiten den Heiden offenbarte. In Summa: das zum Verhältnisse der Masse geringere Maß des Geistes stellte sich desto reichlicher nach Außen dar, um erinnernd und haltend zu wirken; der Zeitraum des dargestellten Geistes war eingetreten. Eine nothwendige, eine verhältnißmäßig heilsame Erscheinung des Christenthumes. Nun ist aber nicht nur

a) Apulei. Metam. XI.

zu fürchten, daß in dieser Richtung zuviel geschehe, daß die bestimmende Sitte, die Symbolik und Drastik des Cultus, die Sonderung und Unterordnung der Stände und Verrichtungen zu weit greife, denn das träge Fleisch wartet nur darauf, sich vom Geiste der Andern übertragen sehen zu dürfen, sich des Augendienstes, der magisch versöhnenden Werke zu versichern und zu trösten, und dem Gesetze der Schwere immer mehr hinzugeben: sondern es ist auch die Frage, welche Auctorität wird, um die Widerwärtigen, sie mögen es aus Rohheit und Willkür oder aus Beweggründen des Geistes und aus Liebe für die ursprüngliche Einfachheit seyn, zu beschwichtigen, welcher Vorwand wird den anwachsenden Uebereinstimmungen gegeben? Auf diesem Puncte tritt von Anfang in irgend einem Maße, und von Zeit zu Zeit immer herrschender der Irrthum, die Selbsttäuschung, die zweideutige Sprache, die Lüge des Katholicismus ein, und der Nothfall der Veräußerlichung wird ein Sünden- und Todesfall. Die kirchliche Sitte scheuet sich nicht, sich als das göttliche Gesetz hinzustellen, die Cultusordnung, die clericalische nicht, sich in allen ihren Theilen als die neutestamentliche Mittlerschaft zwischen Gott und Volk für unerläßlich zur Seligkeit zu erklären; sie scheuet die Mühe, sich, wenn consuetudo mit consuetudo, oder wenn Forderung des kanonischen Beweises mit dem Gebrauche streitet, mit Tertullian[a]) oder Cyprian darauf einzulassen, sich rational und exegetisch aus dem Apostolischen abzuleiten und die Zustimmung des Geistes und der Freiheit zu suchen; sie setzt sich vielmehr als das Nothwendige und schlechthin Gültige und spricht, je nachdem die Umstände sind, ich war von jeher, ich war schon im A. T., wie sollte ich im N. fehlen, das Heidenthum selbst, Mithras und Isis haben mich von dorther erborgt[b]), und die Chri-

a) De cor. mil. — de vel. virgg. —
b) Constit. Apost. 2, 25. 28.

ſten, die dritte, neue, allgemeine Religionsgemeinſchaft ſollte mich entbehren? Oder ſie ſpricht, ich bin apoſtoliſch, ich bin die geheime der Schrift gleichzeitige neu hervortretende Ueberlieferung der Apoſtel. Sie erklärt auch einzelne abgeriſſene ἔγγραφα, ohne auf die Beziehung derſelben auf etwas anders zu achten, für ihren hinreichenden Grund, ſie weiſet, was in Jeruſalem, in Rom, in Alexandrien ſich als Sitte und Cultus geſtaltet hat, unmittelbar mit fingirten Titeln den Apoſteln zu, das Jeruſalemiſche hat alles Jacobus ſo ſingen laſſen, das Römiſche Petrus oder Clemens, das Alexandriniſche Marcus, das Gleichartige die Geſammtheit der Apoſtel geſtiftet. Baſilius weiß, die Dogmen z. B. als Inhalt der ſolemnen Abendmahlsformel ſeyen außerhalb der Schrift, die Kerygmen innerhalb der Schrift von den Apoſteln her-überliefert; Epiphanius citirt ohne weiteres „die Apoſtel ſagen", wenn er nicht die Schrift, ſondern die Kirchenordnung meint. Noch die Väter zu Trient verfahren wie er, wenn ſie de septem ordinibus ſetzen, ab ipso Ecclesiae initio sequentium ordinum nomina, atque uniuscuiusque eorum propria ministeria — in usu fuisse cognoscuntur. — So iſt das Evangelium wieder Geſetz, ein chriſtliches Juden- und Heidenthum geworden. Aber nicht ohne evangeliſche Proteſtation, wie ungeſchieden dieſe auch noch vom älteſten und beſten Katholicismus ſeyn mochte. Denn die evangeliſche Proteſtation kann ſelbſt wieder aus dem Geiſte und Buchſtaben der älteſten Kirchenordnung das ihrige ſchöpfen; ja ſie ſpricht nicht nur durch einen Vigilantius, Jovinian, ſondern z. B. in Bezug auf den Presbytergrad auch durch deren Gegner, durch Hieronymus, oder durch Chryſoſtomus, theilweiſe noch durch Gregor den Großen ſich aus.

Wenn wir nun die mindeſte Forderung an die Symbolik machen, ſo müßte ſie von dem bisher beleuchteten Gegenſatze, „hier der Begriff der Kirche mehr innerlich, dort mehr äußerlich" ausgehen, folglich auch von einem

Einigen christlichen Gemeinglauben über die Kirche. Protestantische Theologen waren zu unsrer Zeit auf diesem Wege der Billigkeit und Gerechtigkeit genug vorangegangen. „Der Protestantismus, sagt Schleiermacher [a]), macht das Verhältniß des Einzelnen zur Kirche abhängig von seinem Verhältnisse zu Christus, der Katholicismus das Verhältniß des Einzelnen zu Christus abhängig von seinem Verhältnisse zur Kirche.“ Auf eine ähnliche Weise drückt sich Twesten [b]) aus, wenn er bemerkt, „der Unterschied der römisch-katholischen Ansicht von der Kirche von der protestantischen lasse sich an die beiden Hälften jenes Satzes des Irenäus anknüpfen, ubi ecclesia, ibi et spiritus Dei — ubi spiritus Dei, illic ecclesia.“ Auf solche Weise wird vorderhand die Entstehung des Gegensatzes in seiner Möglichkeit eingesehen, ja in seiner Nothwendigkeit, und erst aus dieser Ansicht kann sich eine richtige und würdige Beurtheilung der wirklichen Ausbildung der entgegenstehenden Glieder ergeben. Jene zweifache Ansicht von der Kirche ist nämlich in der Natur der Sache insofern gegründet, als die Gemeine doch nicht bloß als das Erzeugniß der fortgesetzten Thätigkeit des Erlösers, sondern auch als das Mittel und Werkzeug seiner Heilsbewirkungen angesehen werden muß. Die protestantische Dogmatik pflegt nun von dem durch die Erscheinung und Vollendung des Erlösers bewirkten, oder in seiner geoffenbarten Person und seinem vollbrachten Werke gegründeten Heile der Welt auf das Dogma von der individuellen Zueignung des Heiles, und zwar zunächst auf die Lehre von der berufenden Gnade überzugehen; darnach erst blickt sie auf die Kirche als die Gemeinschaft der auf diese Weise geheiligten und von der Welt ausgesonderten Menschen. Allein die Kirche ist ja

a) Glaubensl. 1. 2. Aufl. S. 24.
b) Vorless. über Dogm. 2. Aufl. S. 117.

schon in jenem Acte der Berufung da und thätig; der Glaube kommt aus der Predigt oder aus dem Hören; die Predigt setzt Gesandtschaften, Dienste, Gaben des Herrn voraus; die Kirche selbst kann nicht anders als nach Außen hin predigend, heranziehend, vereinigend, bildend gedacht werden, und sogar, wenn sie alle Welt schon in sich aufgenommen und in irgend eine Gemeinschaft des Glaubens und des Bekenntnisses zusammengebracht hätte, müßte sie diese zugleich ins Empirische fallende Thätigkeit der Lehre und der Sacramentsverwaltung zur Bewahrung ihrer Glieder und zur Erziehung des allezeit nachgebornen Geschlechtes, oder zur vollkommneren Auferbauung des Tempels fortsetzen. Folglich scheint jeder Begriff von der Kirche mangelhaft zu seyn, der sie eben nur als seyende oder im Gewordenseyn, nicht als werdende und sich selbst fortsetzende und wieder erzeugende hinstellt, oder jeder, der in ihr nur das Innerliche der geistlichen Bestimmtheit durch Christum, aber nicht das Aeußere der leibhaftigen Bestimmtheit durch den Urheber anerkennt. Dagegen springt freilich in die Augen, daß nun auch kein Begriff der Kirche bestehen kann, der ihr Daseyn und Wesen nur in das Aeußerliche setzt, durch welche sie sich selbst als Reich Christi, als Mitgliedschaft des Herrn vermittelt. Es ist eine von vorn herein ganz zu verwerfende Vorstellung, nach welcher sie so angesehen wird, als trete sie an die Stelle Christi; welches eigentlich so viel sagen will, als sie sey wesentlich im Priester, im Clerus und in dessen übernatürlichen Mittheilungen der Gnade an den Laien vorhanden, und nur so sey sie auch im Laien. Ebenso ist jede Vorstellung zu verwerfen, welche die innerliche Geistesgemeinschaft mit dem Erlöser zwar als das beständige Ziel der Kirche, als eine von der realen Kirche zu verwirklichende Idee, aber gar nicht als das Seyn derselben betrachtet wissen will. Und es fragt sich, ob nicht in dieser Hinsicht die neuere rationalistische Erklärung des

Begriffs Kirche in derselben Richtung sich befinde, wie die römisch-katholische. Ehe wir uns auf die Schlichtung dieser Verhältnisse einlassen, wollen wir nun zusehen, ob die Symbolik dem vorläufig bestimmten Sachbestande gerecht wird.

Hr. Dr. Möhler will zuerst die katholische, römische Lehre von der Kirche vortragen; trägt aber in der apologetisch-polemischen Richtung seines Standpunctes, ebenso wie in der Lehre vom Sacramente, den christlichen Gemeinglauben, als den nicht protestantischen, als den nur römisch-katholischen vor. Er gewährt uns keine bündige, noch eine ganz unterschiedliche Erklärung des römischen Begriffs. Es ist auch schwer zu sagen, was nach dem Tridentinum die Kirche sey, denn es hat gewissermaßen verborgen seyn und bleiben sollen. Indessen hat es Bellarmin nett und frank herausgesagt: die Kirche ist ein durch Gemeinschaft des christlichen Bekenntnisses und derselbigen Sacramente verbundner Cötus von Menschen, welche sich unter der Leitung gesetzmäßiger Hirten, vorzüglich eines Einigen Statthalters Christi, des römischen Papstes, befinden; die Kirche ist ebenso sichtbar und greiflich, wie die Republik Venedig, und man kann sie am katholischen Namen, an ihrem weiten Umfange, an der Folge der Bischöfe und am zeitlichen Glanze erkennen (und von den Secten unterscheiden). Hier kann man doch einsehen, daß der Kirche das Papstthum eingeboren ist, und daß Cyprian Unrecht gehabt, den Petrus bloß als die Einheit und Solidität des Apostolates im Episkopate zu denken, und daß die Spanier und Gallier zu Trient von den Italiänern überstimmt werden mußten, wenn sie den Papat für die bloße Effloreſcenz des Episkopates gehalten wissen wollten. Hr. Dr. M. beginnt mit der Bemerkung: „Die heilige Schrift genoß außerhalb der Kirche vom ersten Gnostiker an bis auf die Generalsuperintendenten Röhr und Bretschneider niemals das

Ansehn, auf welches sie unter den Christen Anspruch machen muß, durch ihren Inhalt den Denkgeist schlechthin zu bestimmen; vielmehr waren es immer schon vorher und außer dem Christenthume gewonnene Meinungen, wornach selbst das Ansehen der Schrift, der Grad desselben und die Art und Weise ihres Gebrauchs beurtheilt wurde." Wir vermissen hier schon die logische und psychologische Wahrheit, der geschichtlichen zu geschweigen. Die logische, denn daß ich mich als Supernaturalist schlechthin durch den Inhalt der Schrift bestimmen lasse, schließt nicht aus, daß ich dazu durch vorhergehende Ueberzeugungen bestimmt worden bin, der Schrift ein solches Ansehen zu geben; die psychologische, denn der Schriftglaube wird gar nicht auf dem Wege der Demonstration, sondern auf dem Gebiete der unmittelbaren Erfahrung gebildet, und daß ich der Schrift glaube, weil ich der Kirche glaube, constituirt noch nicht nothwendig einen blinden, sinnlosen Glauben. Ob es übrigens außer der Kirche, die Herr Dr. M. ausschließlich so nennt, nur Rationalisten und in ihr keine gegeben habe, überlasse ich jedem in der Geschichte nachzusehen. Im Jahre 1539 wurde Foreſt in Schottland verbrannt, weil er angeblich wider die Kirche gepredigt hatte. Ehe es mit ihm zum Märtyrerthume kam, ermahnte ihn der Bischof von Dunkelde, nur wenn er eine gute Epistel und ein gutes Evangelium fände, durch welche die Rechte und Freiheiten der heiligen Kirche unterstützt würden, möchte er darüber predigen. Foreſt entgegnete, ich habe das A. und N. T., finde aber darinnen weder eine böse Epistel noch ein böses Evangelium. Und ich, erwiderte der Bischof, habe Gott sey Dank! viele Jahre gelebt, ohne das alte oder neue Testament zu kennen, ich begnüge mich an Pontifical und Brevier. War nun der Bischof in der Kirche oder außerhalb derselben? Wenn er in ihr war, und jetzt anfing, die Bibel zu lesen, konnte ihm nicht beides widerfahren, daß er sich

entweder durch den Inhalt der bösen Episteln schlechthin bestimmen und den Forest nach wie vor gegen die angemaßten Rechte der Kirche predigen ließ oder mit den vorgefaßten Meinungen aus Brevier und Pontifical das Ansehen modificirte, welches die bösen Evangelien hätten an seinem pontificalen Denkgeiste ausüben können? Was Luthern betrifft, bemerkt der Verfasser sehr richtig, daß er erst vom Standpuncte seines Rechtfertigungsglaubens aus zur Prüfung der Auctorität der Kirche vorgeschritten sey. Nun folgen aber wieder die crassen Behauptungen, der heil. Geist sey von ihm gewichen, als er mit dem ihm daraus entstandenen Gewissenskampfe zu Ende gekommen sey, gleich als ob sich Luther in der Subjectivität seines menschlich eigenthümlichen Rechtfertigungsglaubens und um dieses Glaubens willen von Gott in Christo, von Gottes Worte losgerissen hätte, gleich als ob es sein Dogma gewesen wäre, und er aus sich frei und eigenmächtig erzeugt hätte, wie hier wieder ebenso feindselig als geschichtslos behauptet werden will, gleich als ob dieses Dogma nicht erst die katholische Kirche begründete, sofern sie noch nicht die bloß tridentinische ist, gleich als ob nicht Tausende von Christen vor Luther und ohne ihn es geglaubt; als ob nicht in nahgelegenen Zeiten, wo noch keine tridentinische Contrareformation zu Stande gekommen war, alles das edelste, christlichste, wissenschaftlichste Leben Europa's eben nur darum mit der römisch bestehenden Kirche sich einig gehalten hätte, weil eben diese bestehende Kirche, auch in Cardinälen, Bischöfen, Theologen und Mönchen aller Classen, im Begriffe stand, sich von ihren unentbehrlichen Grundlagen, den heiligen Schriften, aus in Lehre Sitte und Ritus zu erneuern. Hr. Dr. M. hat irgendwo geäußert, Luther habe unkirchlich reformirt, Andre vor ihm und nach ihm kirchlich oder von kirchlichen Grund-

lagen aus, eine Aeußerung, die wir oben geprüft haben. Er kann kaum einen kirchlicheren und zugleich mehr reformatorischen Mann nennen, als Johann Wessel es war, wie ihn uns Ullmann neulich mit so reich ausgeführtem Bilde trefflich und wahr dargestellt hat. Wessel stand in Vertrauen und Ehre bei Sixtus IV., mit allen den gelehrtesten und angesehensten Männern der damaligen katholischen Kirche in unverhinderter Gemeinschaft, und doch lehrte er wie Luther vom Glauben, von der Gerechtigkeit, von dem ausschließlichen Grunde der Glaubenslehren im Evangelium, von der ausschließlichen Einheit der Kirche in ihrem Haupte Christus, wenigstens so mit Luther, daß er im 16. Jahrhundert lebend mit ihm hätte müssen fallen und stehen, und mit ihm hätte müssen zu Trient zum Ketzer werden. Das geistige vielerregte Leben, das unter Leo X. in Italien herrschte, theilte sich in die wissentschaftlich skeptische, auch ungläubige, und in die wissenschaftlich religiöse, sittliche, gläubige Richtung. Diese letzten wieder trennten sich in zwei andere. Die Einen nämlich, die der religiösen Richtung angehörten, und den schrecklichen Verfall der Kirche fühlten, glaubten, der ganze status quo in Verfassung, Dogma und Ritus könne und müsse erhalten, nur alles mit neuer sittlicher Begeisterung erfüllt, mit den Gesinnungen und Werken gesteigerten wahrhaften Mönchthums, mit einem gereinigten, predigenden, lebendigen Clerus neu unterstützt werden. Eine Denkart, die den Caraffa, den frühern Ochino und ähnliche zu Repräsentanten gehabt, und an die sich als an ein verwandtes Element Lojola und das ganze jesuitische Institut angeschlossen hat, dieselbige Denkart, die schon in den ersten Sitzungen des Concils von Trient dem scholastischen Systeme den Sieg gesichert. Die Andern aber, die an der religiösen Richtung Antheil hatten, von überwiegender Einsicht des Alterthums, von Geschichte und Bibel unterstützt, erschracken nicht vor der Reformation

und Neubildung der Verfassung, Lehre und Sitte, wenn sie schon nicht leicht eine Kirche ohne römischen Mittelpunct, ohne Mönche und clericalische Grade sich dachten: sondern mit ganzem Vertrauen auf die Thatsache der Erlösung in Christo hingerichtet sahen sie in dem unmittelbaren Verhältnisse der Gläubigen zu ihrem himmlischen Haupte das, worauf es einzig zur Seligkeit ankomme, und dem alles Sichtbare zur Darstellung und Vermittlung dienen müßte. Ihre vorzüglichen Namen sind die Cardinäle Contarini und Poole, denen man Flaminio, Valdez, Folengo und andre anreihen kann. Contarini leitete im Namen des Papstes das Gespräch von Regensburg 1541, über dessen verglichene Artikel Poole, Melanchthon, Bucer wie mit Einem Munde sich dahin erklären, es sey in ihnen das Fundament des Christenthums enthalten. Im folgenden Jahre schreibt Flaminio an eine Freundin: „Das Evangelium ist nichts andres als die glückliche Neuigkeit, daß der eingeborne Sohn Gottes, mit unserm Fleische bekleidet, der Gerechtigkeit des ewigen Vaters für uns genug gethan. Wer dieß glaubt, geht in das Reich Gottes ein, er genießt die allgemeine Vergebung; er wird von einer fleischlichen Creatur eine geistliche; von einem Kinde des Zorns ein Kind der Gnade; er lebt in einem süßen Frieden des Gewissens." Man kann sich hierüber kaum lutherischer ausdrücken, sagt Ranke*) mit Recht, dem ich diese Nachrichten verdanke. Und wenn man sagen will, daß ja doch diese Alle noch in manchen Fassungen der Sache, und ganz sicher am mehrsten in der Vorstellung von den nothwendigen Erscheinungsformen der Kirche mit Luther differirten, so leuchtet desto mehr ein, daß es nicht sein Dogma, sondern das Dogma des Evangeliums als der rechten beständigen apo-

a) Die römischen Päpste im 16. und 17. Jahrhundert. 1834. 1. S. 136.

stolischen Urkirche war, was aus ihnen sprach und in ihnen lebte.

Die katholische Kirche erkennt sich laut Hrn. Dr. M. für „die von Christus gestiftete sichtbare Gemeinschaft aller Gläubigen, in welcher die von ihm während seines irdischen Lebens zur Entsündigung und Heiligung der Menschheit entwickelten Thätigkeiten unter der Leitung seines Geistes bis zum Weltende vermittelst eines von ihm angeordneten, ununterbrochen währenden Apostolats fortgesetzt, und alle Völker im Verlaufe der Zeiten zu Gott zurückgeführt werden."

Die von mir unterstrichnen Worte sollen diejenigen Puncte bezeichnen, wo die Controvers latitirt; denn beachtet man sie nicht genug, so findet der Protestant in dem Ganzen seine Lehre nur mit einiger Unbequemlichkeit, der Katholik die seinige ebenso, wenn auch etwas unbestimmt ausgesprochen. Die Kirche ist sichtbar, und wenn sie seyn sollte, mußte sie es irgendwie werden. Welcher Protestant stellte das je in Abrede? Das will ja auch der Katholik nicht, daß man es dem Menschen ansehen könne oder müsse, ob er gläubig oder ungläubig sey, wenigstens nicht, daß es außer der christlichen Bekenntnißmäßigkeit des Lebens kein weiteres inneres Christenthum gebe. Im Gegentheile sagt der römische Katechismus 1. 10. qu. 6. illa pars (ecclesiae) — piorum spiritu donatorum, caritate colligatorum — est incognita. Freilich fragt man nun weiter, auf welche Weise Christus die Sichtbarkeit seiner Kirche bewirkt habe, und wie sich die Sichtbarkeit der jetzigen Kirche, z. B. die römische Sichtbarkeit, z. B. der Paratus einer Meßfeier, einer Fronleichnamsprocession, einer bischöflichen Consecration zur Stiftung Christi verhalte; fragt man, wie sich denn jede andere Eigenschaft des Leibes Christi, Wahrheit, Heiligkeit, Geistlichkeit, Göttlichkeit in dieser Sichtbarkeit und Aeußerlichkeit wiederfinden oder durch sie vermitteln lasse, so wird man

gewahr, aus welcher Ursache die sich sonst von selbst verstehende Sichtbarkeit so besonders betont werde, nämlich damit die Kirche Christi als gesetzliche Stiftung Gottes in ihren durch die Tradition auf die Apostel und Christum zurückgeführten römischen oder altkatholischen (nicht-apostolischen) Erscheinungsformen den Charakter der Nothwendigkeit zur Mittheilung des Heils erlange. Hört der Protestant von der Gemeinschaft der Gläubigen, so ist er vorderhand zufrieden gestellt. Das Wörtlein aller befremdet ihn nicht, es freuet ihn, alle, alle wahrhaft dem Herrn anhangende Menschen wesentlicher und dauernder vereinigt zu wissen, als Brüder nach dem Fleische, Volks- und Kampfgenossen es sonst seyn können. Wenn er aber wahrnimmt, daß aller Art Gläubige, z. B. auch ungläubige Gläubige, wenn sie nur nicht Ketzer am Dogma von der Kirche sind, darunter verstanden werden müssen oder dürfen, und daß diese Vereinigung von Menschen es seyn soll, welche der Erlöser gestiftet hat, welche er vorzugsweise gestiftet hat, da sich es ja auch vorzugsweise um eine sichtbare Vereinigung handelte; und wenn er sieht, daß darnach die Erklärung nicht fragt, ob und wie die Gläubigen mit dem Heilande vereinigt seyen, so wird ihm allerdings anders zu Muthe. „Die Thätigkeiten des Heilands werden in der Kirche fortgesetzt." Setzt sie aber der Erlöser etwa nicht selber fort? Nein und Ja. Nein: denn nur unter Leitung seines Geistes werden sie von einer Clerisei fortgesetzt, welche sie überkommen und übernommen hat, und in der sie jetzt eine solche Selbstständigkeit als die ihrigen haben, daß die Kirche in dem Clerus an die Stelle Christi getreten ist, daß, wenn der Clerus seine Auctorität bei den Laien verlöre, Christus ebenfalls die seinige verlieren müßte, daß der Clerus, der sacrificirende, jetzt selbst über den Leib Christi und den Schatz der Gnade disponiren kann. Ja jedoch: denn es sind ja die Thätigkeiten Christi, die fortgesetzt werden,

quod quis per alium fecit, ipse fecisse putandus est. „Sie werden mittels eines von ihm angeordneten Apostolates fortgesetzt, der ununterbrochen währet.“ Der Protestant kann endlich auch dieses sich aneignen. Denn anders als durch der Apostel Predigt und Zeugniß wirkt noch heute die Gnade Christi nicht, die Apostel fungiren noch als die Träger des göttlichen Wortes in seiner ursprünglichen normativen Darstellung, und jeder Christ prüft die nachfolgenden Geister an ihrem Geiste, die nachfolgende Lehre an ihrer Lehre. Nur ist es so nicht gemeint. Die jetzigen Apostel sind die Bischöfe, und diese mögen nun beschaffen seyn wie sie wollen, wenn sie nur nicht, einer von der Gesammtheit der andern, excommunicirt oder abgesetzt sind, kann niemand zur Wahrheit und Gnade in Christo gelangen, der nicht mit ihnen communicirte, gesetzt auch, daß er die Worte des Herrn in seinem Herzen bewahrte und nichts so lebendig in ihm wäre als die Verheißung des Erlösers, die ihm ein Methodist oder Waldenser ausgelegt.

Dafür, daß wir in die obige Definition nichts hineingelegt haben, was sie ablehnen dürfte in sich aufzunehmen, bürgt der römische Katechismus. Er commentirt über den 9. Art. des Symbols „ich glaube eine heilige allgemeine Kirche, die Gemeine der Heiligen“ unter der vorausgeschickten Bemerkung, wer dieses Dogma von der Kirche wahr und fest halte, könne mit Leichtigkeit der Gefahr der Ketzerei, der schrecklichen, entgehen. Die Propheten schon hätten viel deutlicher über die Kirche, als über die Menschwerdung des Sohnes Gottes, geweissagt. Der sey nicht sofort ein Ketzer, der des Glaubens fehle, sondern wer mit Hintansetzung des Ansehens der Kirche gottlose Meinungen hartnäckig vertheidige. Was ist nun die Kirche? Wir übergehen die zum Theil unphilologischen Worterklärungen über Synagoge und Ekklesia, mit denen es sich ungefähr so wie mit jener Observation aus der biblischen

Theologie verhält. Sie betreffen aber die Sache nicht. Die Kirche ist im Allgemeinen nach Augustin populus fidelis per universum orbem dispersus. Nun werden vorderhand mystische Namen der Kirche, wie Haus, Leib, Braut des Herrn citirt, denn dadurch erst wird eine Eintheilung möglich, die sogleich folgen soll und über den Gehalt der augustinischen Definition hinausgeht. Sie ist nämlich eine triumphirende und streitende, und zwar die letztere die Gemeinschaft der Gläubigen, welche noch auf Erden leben. In ihr befinden sich zwei Gattungen von Menschen, fromme und gottlose Gläubige. Denn da die Gläubigen diejenigen sind, welche den kirchlichen Glauben bekennen, so gibt es auch möglicher Weise gottlose Gläubige, nämlich solche, welche mit dem Bekenntnisse des Glaubens bösen Wandel, unchristliche Sitten verbinden. Die nicht nur im Glauben und Gebrauche der Sacramente stehen, sondern zugleich den Gnadengeist und das Band der Liebe unter einander inne haben, sind die Guten oder die Frommen. Einigermaßen kann man die letztern an ihren Früchten erkennen. (Von Erkennbarkeit der Bösen ist hier nicht die Rede.) Der Erlöser kann aber nicht diesen guten Theil der Gemeine gemeint haben, wenn er uns Matth. 18, 17. an die Gemeine verweiset. Denn da die Frommen unerkennbar sind, wüßten wir nicht, an wen wir uns zu halten hätten. (Warum muß er denn überhaupt einen Theil gemeint haben, da er vom Ganzen sprach?) Jetzt folgt der unglaubliche Satz: die Kirche faßt also Gute und Böse in Eins zusammen, wie geschrieben stehet, Ein Leib, Ein Geist Ephes. 4. — Bekannt ist sie, wie eine Stadt, die auf dem Berge liegt, denn da ihr Alle gehorchen sollen, ist nöthig, daß man sie sehe. Sie umfaßt gute und böse Christen, wie man aus dem Gleichnisse Jesu vom Netze, vom Unkraut, von den Jungfrauen sieht. (Freilich wie man ihr nun als solcher gehorchen solle, würde nicht einleuchten, wenn man nicht die Bischöfe als die Kirche

anzusehen hätte, sofern man ihr gehorchen soll, und so wäre es eigentlich auch nur nöthig, daß diese in die Augen fielen und bekannt wären.) Drei Gattungen sind von der Kirche ausgeschlossen, Ungläubige (d. i. Heiden, Juden, Muhammedaner), Abtrünnige (Ketzer und Schismatiker), und Ausgestoßne. Was die übrigen, auch die verworfnen und verbrecherischen Menschen anlangt, ist nie zu zweifeln, daß sie in der Kirche sind, und man muß dieses den Christen destomehr einschärfen, weil sie, wenn etwa Bischöfe ein ruchloses Leben führten, deren Kirchengewalt nicht im geringsten in Frage stellen sollen. Es gibt Particularkirchen, Stadt-, Hauskirchen. Zuweilen versteht man unter Kirche die Vorsitzer und Hirten ausschließlich, nach Math. 18, 17. „sage es der Kirche" d. h. den Vorstehern. Die Kirche ist Eine, vornehmlich weil sie Einen unsichtbaren, Einen sichtbaren Herrscher, und zwar letztern am jedesmaligen rechtmäßigen Inhaber des Stuhls zu Rom hat. Alle Kirchenväter sind darüber einig, daß dieses sichtbare Haupt nothwendig sey, die Einheit der Kirche zu constituiren und zu erhalten. Zum Ueberflusse werden Hieronymus und Optatus angeführt; denn der noch citirte Basilius spricht bloß von Petrus, nicht von dessen specieller nothwendiger Nachfolge. Diese war aber darum nöthig, weil eine sichtbare Kirche auch ein sichtbares Haupt bedarf. Es ist nicht zu verwundern, daß die Kirche, die doch so viele Sünder begreift, eine heilige heißt. Heilige heißen die Gläubigen und Getauften, und hören darum nicht auf, dieses zu seyn, weil sie nicht alles halten, was sie angelobt haben und mannichfaltig anstoßen. (Hier wird gar nicht beachtet, daß der Anstoß nicht darin liegt, daß alle Christen noch Sünder sind, sondern vielmehr darin, daß die unbekehrten Menschen in Gemeinschaft mit den Wiedergebornen eine heilige Kirche constituiren sollen.) Heilig heißt die Kirche noch insonderheit, sofern

sie als Gliederleib mit dem Haupte, Christo, der Quelle aller Heiligkeit zusammenhängt, von welchem alle Gnaden des Geistes und alle Schätze der göttlichen Güte ausfließen. Wer getauft ist, hat Christum angezogen. Sind sie nun Glieder seines Leibes, und wollen sagen, sie seyen nicht heilig, so beleidigen sie das Haupt selbst. So ist denn auch die Clausel „Gemeinschaft der Heiligen" zu fassen, daß sie allen Christen, allen Gläubigen das Bewußtseyn ihres sacramentlichen Zusammenhanges, ihres Antheils an allen Gütern und Gaben der Kirche erwecken soll; denn Glieder des Ganzen zu seyn hören auch die nicht auf, die den Gnadenstand verloren haben, sie sind nur erstorbene Glieder, und können die Frucht eines solchen Nexus nicht genießen, während die, qui omnino ab ecclesia sunt praecisi, z. B. die Ketzer und Schismatiker, gar nicht, und auf keine Weise Mitglieder sind.

Hier hat die Zweideutigkeit der Lehre den höchsten Grad erreicht. Denn Gemeinschaft Christi und des Gnadengeistes kommt nun realiter wenn auch theilweise ohne Frucht allen zu, die sich von der äußern Communion mit Pfarrer, Bischof, Papst nicht getrennt haben, seyen sie auch noch so todten, liebloſen Glaubens, nimmer aber auch nur im mindesten Maße denen, welche irre geworden an jetztzeitiger Tradition des Christenthums bei den Prälaten, auf den Ursprung, auf den doch diese selbst zurückweiset, wirklich zurückgehen, und in dieser Richtung ausschließlich verharrend aus den eigensten Worten Pauli, Johannis, Christi die seligmachenden Kräfte des Glaubens saugen und sie an ihrem Wandel in Liebe gegen Feinde, in Geduld des Kreuzes bis ans Ende erweisen. Unsre Symbolik ist reich an Klagen, daß der Protestantismus den Menschen in seinem Verhältnisse zum Gotte des Heiles, zur absoluten Unthätigkeit und leidentlichen Nichtigkeit verdamme. Wenn aber die Lehren des römischen Katechismus

über die Gemeine der Heiligen gelten, so sieht man erst recht, wie unthätig im Guten, wie thätig im Bösen ein Mensch seyn kann, den doch die Gnade zum Gliede Christi macht und als solches erhält. — Hoc quidem bono non privantur, ut huius corporis membra esse desinant P. 1. c. 10. qu. 20. No. V.

Wie verhält es sich nun mit der Lehre der Protestanten von der Kirche? Hr. Dr. M. redet durchaus nur von Luther's, Calvin's, Zwingli's Lehren, im Grunde nur von Luther's neuer Lehre, welche bei den letztern modificirt erscheine. Abgesehen von einer Stelle der engländischen Confession, wo ecclesia visibilis vorkommt, finde ich aus dem reichen Schatze unsers diesen Artikel betreffenden Bekenntnisses nichts, dagegen Ueberflüssiges genug aus den Privatschriften der Reformatoren entnommen. Luther's Lehre ist ein neuer Einfall. Ich gestehe zu, daß seine Lehrweise neu und einzig durch den Gegensatz hervorgerufen worden ist. Ich gestehe ferner zu, daß die Anfänge der gesetzlichen Ansicht schon bei Tertullian, Cyprian vorhanden sind, daß die Grundlagen des ganzen katholischen Gebäudes bei Augustin, in den antidonatistischen Schriften, und bei Leo dem Großen vorkommen: allein die freie evangelische Vorstellung, wie sie in den alten Apologeten, wie sie im Justin, im Clemens von Alexandrien sich noch rein und unvermischt bezeugt, ist stets in der Kirche zur Beschränkung des Nomismus irgendwie lebendig und wirksam geblieben. Und wie stark spricht sie sich z. B. etwa hundert Jahre vor dem Concil von Trient in Johann Wessel a) aus!

Nur die evangelische Lehre hat an der Kirche einen Artikel des Glaubens. Der römische Katechismus will den Glaubensgegenstand retten und verweiset auf die Myste-

a) S. Ullmann's Joh. Wessel, 1834. S. 300.

rien. Das wäre denn der Sacramentsglaube. Der christliche Glaube hat die Person und das Werk des Erlösers zum Gegenstande, nicht Christum nach dem Fleisch als empirische Erscheinung, nicht die Kirche nach dem Fleisch als solches Phänomen. Was ist nun in Ansehung der Kirche der absonderliche Gegenstand des Glaubens? Daß sie ungeachtet ihrer sichtbaren Zerrissenheit, Veränderlichkeit, Uneinigkeit, in ihrer ewigen Wahrheit, Heiligkeit, Einigkeit da sey und gegen die Pforten der Hölle bestehen und wachsen werde; daß Christus, der sie durch Ausgießung des heiligen Geistes in den Aposteln und ersten Jüngern ins Leben und Daseyn gerufen, die durch sie in Bewegung gesetzten Gnadenmittel allezeit in ihrer ursprünglichen Wirksamkeit zur Erweckung und Bekehrung der Herzen, zum Ausbau des Tempels Gottes in gläubigen Seelen segnen und diese Gemeine der Gläubigen in Einem Sinne und in der mannichfaltigsten gegenseitigen geistlichen Mittheilung erhalten werde. Dem gemäß sprechen sich die Bekenntnisse aus. Der kleinere Katechismus: ich glaube, daß ich nicht aus eigner Vernunft und Kraft an Christum glauben und zu ihm kommen kann, sondern der heilige Geist hat mich durch das Evangelium berufen, mit seinen Gaben erleuchtet, im wahren Glauben geheiliget und bewahret, gleich wie er die ganze Kirche auf Erden allezeit berufet, versammelt, erleuchtet, heiligt und in Jesu Christo erhält ꝛc.; der größere: das Wort Kirche (ecclesia) heißt eine Volksversammlung; communio sanctorum, die heilige Gemein ist der alte exegetische Beisatz, der vorläufig erklären soll, was Kirche sey. Die heilige Gemein ist der Schooß, in welchem ich als Christ geboren und erzogen werde, denn wäre die Predigt des Evangeliums nicht, durch welche der heilige Geist rufet und heiliget, so könnte ich nimmer zum Glauben gelangen. Ich glaube, es sey auf Erden eine Gemeine der Heiligen unter dem einigen Haupte Christus,

durch den heiligen Geist versammelt in Einem Glauben, Eines Sinnes, vielfach an Gaben, einmüthig in der Liebe, ohne Rotten und Spaltungen. Ich glaube, ich sey ein Glied derselben, aller ihrer Güter theilhaftig, und zwar durch den heiligen Geist dazu gelangt, dadurch daß ich das Wort Gottes gehört und es jetzt noch höre ꝛc. Soviel ist also auf der ersten Schwelle des Protestantismus schon gewiß, daß jene Gemeine der Heiligen weder sich schlechthin unsichtbar macht, noch durch ein bloßes mechanisches Lesen der Schrift oder Hören des Wortes, noch durch den ganz unvermittelten Act des heiligen Geistes geschaffen wird. Vielmehr ist die Kirche schon im ersten Momente des Pfingstfestes eine die Wahrheit bezeugende, predigende, in welcher und durch welche der heilige Geist sein Amt fortsetzet. Allein in dem Allen wird die Kirche nicht ihrem wesentlichen Bestande nach, nicht einmal ihrer wesentlichen Entstehungsweise nach, eine sichtbare, äußerliche. Denn die wesentliche Wirkungsweise, die des Geistes im Worte, ist selbst ein innerliches, geistliches. Wäre die Kirche eine gesetzliche Anstalt, so wäre es anders. Da sie dieses nicht ist, so ist auch nicht einmal diejenige Predigt, die verordneten Personen aufgetragen wird, das ausschließliche Werkzeug des Geistes der Wahrheit, und die in den Aposteln predigende Kirche setzt sich als solche nicht ausschließlich in predigenden Bischöfen fort. Der ganze positive Clerus eines gegebnen Moments könnte häretisch geworden seyn, der natürliche aber würde nie ganz fehlen, um die **prima veritas, prima unitas**, wie Wessel sie nennt, nämlich die apostolische, wieder zu erwecken und mitzutheilen.

Das augsb. Bek.: Eine heilige Kirche bleibt immerdar; die Kirche ist die Gemeine der Heiligen, welches erklärt wird „der wahrhaft Gläubigen." Sie ist da, wo das Evangelium rein und lauter gelehrt, und die Sacramente recht verwaltet werden. Die Confutation wendet

ein, es sey ketzerisch und hussitisch, die Bösen und die Sünder von der Kirche abzuscheiden. Sie hütet sich aber wohl zu erklären, was denn nun communio sanctorum im Symbole sey. Die Apologie erwiedert: Es ist nichts als alte katholische apostolische Lehre, wenn wir sagen, die Kirche proprie, principaliter dicta, bestehe aus lebendigen, gläubigen, geheiligten Gliedern des Herrn. Ephes. 5, 25. 26. Impii non sunt sancta ecclesia. Selbst die Glosse drückt sich so aus: ecclesiam large dictam complecti bonos et malos, malos nomine, non re in ecclesia esse. Hieronymus: qui ergo peccator est aliqua sorde maculatus, de ecclesia Christi non potest appellari, nec Christo subiectus dici. Wenn die Kirche nicht ganz in Verachtung kommen und zur Fabel werden soll, ist es hoch nöthig, daß sie nicht für eine politia externi ritus gehalten werde, quid intererit inter populum legis et ecclesiam, si ecclesia erit externa politia. Deshalb weil das Reich Christi noch nicht geoffenbart wird, besteht es nicht jetzt in denen, die Satans Kinder sind. Wir träumen nicht eine platonische Republik, denn wir weisen die Kennzeichen der Kirche, das lautere Evangelium und Sacrament nach; auch wollen wir nicht die vollkommene Offenbarung der Gemeine der Heiligen, die ja in ihrer jetzigen Erscheinung mit Heuchlern und Bösen vermischt ist, novatianisch oder donatistisch erzwingen. Wir haben also nichts anders gesagt als Nicolaus von Lyra: ecclesia consistit in illis personis, in quibus est notitia vera et confessio fidei et veritatis. Die Gegner wollen nicht eine Definition der Kirche, sondern des Papstthums, haec habet auctores non solum canonistas, sed etiam Danielem c. XI.

Unter den Bekenntnissen des reformirten Theils ist keines, welches mit diesen Grundsätzen nicht übereinstimmte, nur daß es auf der Seite noch vollständigere Ausführungen und genauere Bestimmungen gibt. Die wichtigsten wird

man Helv. Conf. de ann. 1566. cap. 17. Conf. Scot. 16. 18. Declar. Thorun. 7. finden. Denn hier treten folgende Puncte hervor.

1. Die Kennzeichen der wahren Kirche sind auch sittliche: Kirchenzucht, Bethätigung des Glaubens durch brüderliche Liebe und gemeine Liebe. Glanz, Macht, Umfang, Folge der Bischöfe und dergleichen beweisen nichts. Ein sicheres Kennzeichen der unwahren Kirche ist es, si qua fundamentum fidei et cultus evertat, vinculum vero caritatis cum aliis fundamentum retinentibus pertinaciter abrumpat.

2. Die wahre, einige, heilige Kirche ist unsichtbar, obgleich ihre Glieder auch äußerlich nach Möglichkeit die Gemeinschaft Christi vollziehen; in all ihrem Sichtbarwerden und organischem Erscheinen hat sie nur verhältnißmäßige Wahrheit, Heiligkeit, Einheit. Ecclesia ordinata, vermittelte Kirche.

3. Ein geistlicher Leib, wie die Kirche, läßt auch nur ein geistliches Oberhaupt zu. Vicarius est absentis. Christus est praesens. Keine Particularkirche, obwohl jede für sich, ohne dadurch von der katholischen Kirche abzufallen, ein Kirchenregiment nach den dazu dienlichen Vorbildern der apostolischen Gemeinen ausbilden darf, ist von Christo mit dem Privilegium begabt, ungeachtet ihres sittlichen Verfalls niemals zu irren in Sachen des Glaubens und Cultus.

Ohne uns nun auf genauere Erörterungen einzulassen, fragen wir, ob jemand nach diesem Befunde zu urtheilen habe:

1. Nach lutherischem Begriffe sey der Antheil jedes Christen an der Kirche nichts als seine geistige Subjectivität, die höchste Auctorität für ihn nichts als ein Glaubensgefühl;

2. Nach demselben Begriffe bedürfe es gar keiner sichtbaren Kirche, jeder habe sein atomistisches Verhältniß zu Christo, und dergl. Mit vollem Rechte bestimmt am Ende

Herr Dr. M. den katholisch-protestantischen Gegensatz auf folgende Weise: die Katholiken lehren: Die sichtbare Kirche ist zuerst, dann kömmt die unsichtbare, jene bildet erst diese. Die Protestanten sagen dagegen umgekehrt: aus der unsichtbaren geht die sichtbare hervor und jene ist der Grund von dieser. Ganz recht! So ist es, es ist vollkommen so. Will uns nun daraus der ehrenwerthe Gegner ein absurdum folgern wie dieses: Zuerst ist das christliche Bewußtseyn u. s. w., so ist was er für ein absurdum hält nur eben die volle Wahrheit. Denn wir antworten ganz einfach: so lange Christus nicht vollendet ist, ist die Kirche nicht; am Pfingstfeste entstehet die Kirche, da ist sie eben in den Aposteln mit ihrem veränderten Zustande vorhanden, also zuerst ist das christliche Bewußtseyn der Apostel und hernach predigen sie. Will Herr Dr. M. das Daseyn der Kirche höher hinauf rücken? Hat sie vielleicht Christus selbst, sofern er sie ist, er sie inne hat, erst von Außen her empfangen? Doch diese Weiterung ist schon durch unsre obige Betrachtung über Gesetz und Evangelium abgeschnitten. Indessen wieviel Feindseliges auch Herr Dr. M. in dem Schlußartikel gegen den Protestantismus aufgebracht haben mag, Eines, was er nicht verschwiegen, söhnet mich mit seinem Buche und ihm so sehr wieder aus, daß ich ihm, da ich, die vollständigste Apologie der evangelischen Kirche darin zu finden, meiner innigsten Ueberzeugung nach genöthigt bin, ihm darüber brüderlich, auch auf die Gefahr, daß er die seinige zurückhalten sollte, meine Hand biete. Es ist Folgendes, und S. 404. d. 2. Aufl. zu lesen: „Auch ist nicht zu zweifeln, daß Christus seine Kirche mittelst Derjenigen erhält, die in seinem Glauben leben, ihm mit Geist und Sinn angehören und seiner Wiederkunft sich freuen, es ist nicht zu zweifeln, daß diese die Träger seiner Wahrheit sind, und daß ohne sie dieselbe

zuverläſſig vergeſſen, in lauter Irrthum übergehen, oder in ein hohles leeres Formelweſen ſich verwandeln würde. Ja gewiß dieſe, die Unſichtbaren, die in das Bild Chriſti Uebergegangenen und Vergöttlichten ſind die Träger der ſichtbaren Kirche." — Iſt dem ſo, ſo erledigt ſich, was nun noch folgt, um den Proteſtantismus des verkehrten Standpunctes zu überführen, von ſelbſt.

Protestantische Theses.

1. Die Erkenntniß des wahren Christenthums fließt nur aus Einer Quelle, der apostolischen Tradition, wie wir dieselbe in den heiligen Schriften des N. T. aufbewahrt finden.

2. Die Apostel Jesu Christi, Petrus, Paulus, Johannes, Matthäus fungiren noch heute, und niemand hat Noth oder Vollmacht ihre Stelle einzunehmen.

3. Sie verkündigen Vergebung der Sünden und Buße im Namen des Herrn, sie bezeugen die Auferstehung des Gekreuzigten aller Kreatur bis ans Ende der Welt, sie erlassen und behalten die Sünde, sie legen den Grund der Kirche, sie unterweisen die Missionare und Prediger, geben die Gemeindeordnung und präsidiren ohne alle Stellvertretung in den Synoden, welche christliche sein wollen.

4. Die Apostel haben dem Umfange der Rede nach mündlich mehr als schriftlich gelehrt, der Art nach aber mündlich nichts anderes und nicht mehr.

5. Hätten sie auch der Art nach mündlich anderes als schriftlich oder mehr als schriftlich gelehrt oder geordnet, so würde doch heute niemand eine Sylbe davon mit Wahrheit und Sicherheit aufzuweisen im Stande sein.

6. Ließe sich etwas davon in den mehr oder minder zweifelhaften Schriften der sogenannten Apostoliker oder apostolischen Väter finden und vorläufig anerkennen, so müßte es doch erst wieder an der Uebereinstimmung mit der unzweifelbaren Lehre und Schrift der Apostel oder mit dem Kanon erprobt werden.

7. Die nach-apostolische Tradition des Christenthums ist von großem Werthe, aber bischöflich, synodalisch, theologisch geworden ist sie eben nicht mehr die apostolische, und constituirt, gesetzt auch, daß sie sich auf irgend einem Puncte in einer solchen Einheit wie die apostolische fassen und aufweisen ließe, keinen mit der letztern zusammen zu ordnenden Kanon.

8. Unter apostolischer Tradition verstand man zuweilen die christliche Fundamentallehre, das objective christliche Bewußtsein, die allezeit einige und sich selbst gleiche Vorstellung des christlichen Glaubens, von deren Grunde sich keine Lehrentwickelung losreißen dürfe und die von allen streitigen Schriftauslegungen zu sondern oder als deren Regel anzusehen sei. Was an diesem Begriffe wahr und gültig ist, streitet nicht wider den Protestantism. Denn dieser macht die Schrift nicht als Schrift, sondern als Urkunde des apostolischen Kanons zu seinem Lehrgrunde.

9. Mit Recht riefen die Urheber der katholischen Theologie Irenäus und Tertullian gegen den subjectiven Geist zunächst den Gemeingeist, gegen den gnostischen den geschichtlichen Geist auf. Die Gemeinlehre konnte sich aber nicht aus sich selbst als göttliche erweisen, mußte sich an der Urlehre als eine nicht bloß vorgebliche Erblehre erproben. Und so kehrten schon die ältesten Katholiker zu den Worten der Apostel, wie sie in heil. Schriften vorlagen, zurück, um ihren antignostischen Beweis zu vollenden.

10. Der Uebergang der Gemeinden aus ihrer Abhängigkeit von mündlicher Lehre in die Abhängigkeit von

schriftlicher war ein allmähliger, so, daß Schriften sich an Schriften erprobten und es zu einem Interregnum der bloßen mündlichen Tradition im Ganzen nicht kommen konnte.

11. Die durch das lebendige Wort erzeugte Kirche hatte einen Geist und Geschmack der Wahrheit, vermöge dessen sie Schriften der Apostel erkannte und anerkannte. Dieses Erkennen und Anerkennen ist keine Ausübung der Auctorität, sondern eine Unterwerfung unter die Auctorität.

12. Als die Trägerin des geschichtlichen Beweises für die Aechtheit der kanonischen Bücher übt die Kirche um so weniger ein göttliches Ansehn aus, da sie in dieser Eigenschaft nur in Verbindung mit der Geschichte überhaupt vollgültig zu wirken vermag.

13. Die protestantische Kirche hat die heiligen Schriften nicht von der jetzigen katholischen Kirche, nicht von der katholischen Kirche des sechzehnten Jahrhunderts, sondern von derjenigen überliefert erhalten, in deren Mitte sie selbst ihre fortlaufende, ununterbrochene Vorgeschichte gewahr wird.

14. Ueberall in der Kirchengeschichte, wo am meisten kritische, hermeneutische Behandlung, Verbreitung und Bewahrung des Kanons, ist am meisten Protestantismus gewesen.

15. Wenn Basilius der Große neben der schriftlichen exoterischen Tradition der Apostel eine esoterische dogmatische und liturgische annahm, täuschte er sich nicht weniger als die Gnostiker täuschten, da sie die höhere christliche Erkenntniß als eine geheime auf den Apostel Matthias zurückführten.

16. Der bekannte Ausspruch des Augustinus, ich würde dem Evangelium nicht glauben, wenn ich nicht der katholischen Kirche glaubte, ist entweder so zu verstehen, daß er nur den historischen Glauben betrifft, oder so, daß er den andern, ich würde der katholischen Kirche nicht glau-

ben, wenn ich dem Evangelium nicht glaubte, keineswegs ausschließt — und Augustin hat an mehrern Orten dieses letztere nur mit andern Worten geäußert — oder das Bekenntniß theils eines Aberglaubens, theils eines Kleinglaubens.

17. In wissenschaftlicher und sittlicher Beziehung giebt es eine fortwährende Entwickelung des christlichen Glaubens. Die Zufälle dieser Entwickelung, Irrthümer, Widersprüche, Rückschritte aller Art, sondern sich mit der Zeit von dem reinern Ertrage wieder ab, ohne daß diese Absonderung irgendwo oder wann schon vollendet wäre.

18. An jenen Zufällen und Irrungen hat die ecclesia docens, sofern sie auf bischöflichen Stühlen, in Concilien, auf Lehrkanzeln zu suchen ist, ebenso Antheil, wie die von jenen Stühlen und Versammlungen ausgeschlossenen, gelehrten oder ungelehrten Gläubigen an der Wiederaussonderung der Wahrheit Antheil haben.

19. Die Wiederaussonderung wird zu allen Zeiten durch Regreß auf die Urkunden der Offenbarung und bei ungetheilter Wirksamkeit des Geistes der Wahrheit und der Heiligung, und des theoretischen und praktischen Interesses gewonnen.

20. Die gültige Tradition ist nichts anderes als die Einheit des Christenthums in der Mannichfaltigkeit der Geistesrichtungen und Lehrarten, die zu seiner geschichtlichen Entwickelung gehören.

21. Die wahre Kirche muß die katholische Richtung mit der protestantischen vereinigen.

22. Vermöge des unauflöslichen Verhältnisses der Kirche zur heiligen Schrift geht allezeit die wahre protestantische Richtung in die katholische, die wahre katholische in die protestantische über.

23. An der Vereinigung beider Richtungen hatten nicht nur viele unzeitig verurtheilte sogenannte Häretiker, son-

dern auch die hervorragendsten Kirchenväter und Scholastiker mehr oder minder Antheil.

24. In der Weise des wahren Katholicism behauptet der Erlöser: das Heil kommt von den Juden; in der Weise des falschen fragen die Juden: glaubt auch einer der Aeltesten an ihn?

25. Der Protestant vertraut zur objectiven Wahrheit, daß sie Macht habe über die Ueberlieferung, sie zu reinigen und zu beleben; der Katholik vertraut der Machtvollkommenheit der Ueberlieferer.

26. Die Annahme eines beständigen hermeneutischen Tribunals in der Kirche ist eine durch die Verlegenheiten des Kirchenregiments veranlaßte Entstellung des wahrhaften katholischen Glaubens, eine Verwechselung des Christenthums mit dem Judenthume, eine Unterjochung der einen Subjectivität durch die andre.

27. Die Schrift legt sich selbst authentisch aus; dieser in der helvetischen Confession schön entwickelte, übrigens allgemeine protestantische Grundsatz rettet mit dem philologischen zugleich das geistliche und theologische Princip der Auslegung.

28. Einerseits huldigt jener Grundsatz dem Katholicismus der Denk- und Sprachgesetze und der Wahrheit eines unzerrissenen Sprach- und Culturzusammenhanges in der Geschichte der Völker, andrerseits der Göttlichkeit, Einheit, Vollkommenheit, Deutlichkeit und Kraft des heiligen Schriftwortes und der von den größten Kirchenlehrern unterschriebenen Erfahrung, die die Kirche in dieser Hinsicht gemacht.

29. Bei freigelassener Schriftforschung und allgemeiner Zuversicht zu dem Zeugnisse des Geistes der Wahrheit giebt es so wenig eine bleibende Herrschaft der Subjectivität, daß vielmehr angenommen werden darf, nur unter jenen Voraussetzungen, zu denen freilich eine volle Entwickelung evangelischer Kirchenverfassung hinzukommen muß,

lasse sich jedes schlimme Uebergewicht der Meinung am leichtesten überwinden und die allein wünschenswerthe Gemeinschaft der Lehre allezeit wieder gewinnen.

30. Der offenbare Rationalismus führt zwar viele Christen in einen umgekehrten Katechumenenstand zurück oder ganz aus der Kirche heraus; aber er thut der Kirche weniger Schaden und weniger Weh als der verhaltene und geheime Rationalismus und Naturalismus.

31. Die griechische alexandrinische Bibel, die alte Itala, die Vulgata, die deutsche Bibelübersetzung durch Luther sind in ihrem weitverbreiteten und nachhaltigen Ansehen große und ehrwürdige Erscheinungen, herrliche Zeugnisse der Macht des göttlichen Wortes, die Sprachen zu beherrschen, die Völker zu bilden: aber die kirchliche Verhandlung auf eine solche Uebersetzung als den authentischen Bibel-Text verpflichten heißt nichts anders als das Ansehen des Grundtextes schwächen, die Kritik präscribiren und der exegetischen Theologie heillose Fesseln anlegen.

32. Das betrügliche Vorgeben einer Berichtigung der Vulgata aus ihrer eignen Textüberlieferung hat bereits Roger Bacon im 13. Jahrhundert den pariser Correctoren gegenüber in seinem opus majus vollkommen gewürdigt.

33. Jeder Irrthum oder Mißbrauch der römisch-katholischen Kirche, jede protestantische Wahrheit, die ganze katholisch-protestantische Controverse hängt mit dem verläugneten oder anerkannten Unterschiede zwischen Gesetz und Evangelium zusammen.

34. Christus ist kein neuer Gesetzgeber, überhaupt kein Gesetzgeber, Christus ist des göttlichen Gesetzes persönliche, lebendige Auslegung, Bestätigung und Erfüllung.

35. Das Gesetz ist die Bestimmtheit des menschlichen Handelns, durch welche das Verhältniß Gottes zu seinem Volke vorgebildet, das absolute Recht dargestellt, und das eine wie das andere zur Erkenntniß der Sünde eingeübt

wird. Es will die absolute Religion als eine solche Thatsache.

36. Das Gesetz als Geist und vermöge seines geistlichen Ursprungs und Inhalts führt selbst schon theilweise zur Abolition seines Buchstabens.

37. Das Evangelium ist eine Bestimmtheit der menschlichen Anschauung und Erfahrung, durch welche das Verhältniß Gottes zu seinem Volke hervorgebracht und gewirkt wird. Es soll durch Zeugniß und Glauben nicht wieder die äußere, sondern die innere Theokratie hervorbringen.

38. Christus, der königliche, prophetische, wahrhaftige Hohepriester, ist des Gesetzes Ende, und hat nicht wieder Hohepriester, Priester und Leviten, sondern Apostel eingesetzt.

39. Die Einheit, Wahrheit und Heiligkeit sind Eigenschaften, welche in der Vollkommenheit nur der inneren oder unmittelbaren Kirche des Herrn zukommen.

40. Der Tempel zu Zion ist das Vorbild der Einigen geistlichen Kirche Christi; die Synagoge ist Vorbereitung der vermittelten und vielzähligen Gemeine des Herrn.

41. Der Bischof ist so wenig Priester als der Archisynagog.

42. Das Verhältniß von Obrigkeit und Unterthan bildet den Staat, aber keine Kirche.

43. Als die christliche Kirchenordnung anfing, die Aeltesten Priester zu nennen, geschah es noch in dem freieren Sinne, der in der Entgegensetzung liegt: Priester des A. T. sind Kinder Aarons, Priester des N. die Besten aus allem Volk der Erde.

44. Die mehrsten und verbreitetsten von den untergeschobenen Schriften des zweiten und dritten Jahrhunderts sind der Begründung einer hierarchischen Vorstellung gewidmet gewesen, wie sie im Kanon keinen Grund hatte.

45. Christus hat dem Apostel Petrus keinen amtlichen

Vorzug gegeben, am wenigsten ihm den Auftrag ertheilt, an seiner Statt die Kirche zu regieren.

46. Der Auftrag, die Schafe zu weiden, enthält den Begriff einer Stelle unter den Aposteln, aber nicht den Begriff des Primates, und ist durch die Liebe des Jüngers, die dreimal verläugnet dreimal fraglich geworden war, bedingt und veranlaßt.

47. Der Fels, auf den Christus die Kirche bauet, ist der bekennende lebendige Glaube, wie er in Petrus persönlich geworden war, und damit stimmt die ältere und bessere exegetische Tradition überein.

48. Petrus hat als Apostel keine einzige geschichtlich erweisliche Handlung verrichtet, in der er als Primas unter den Aposteln oder gar als Statthalter Christi erschiene.

49. Dafern von einer Prärogative des Petrus die Rede sein könnte, müßte sie ganz auf der Persönlichkeit desselben beruhen und würde nur in der Weise seiner fortdauernden Wirksamkeit fortdguern.

50. Johannes, Jakobus, Paulus haben bei Lebzeiten des Petrus in gleicher Machtvollkommenheit mit ihm gehandelt.

51. Ist es glaublich oder gar historisch gewiß, daß Petrus zu Rom gewesen, so ist doch keine einzige amtliche Handlung historisch erwiesen, die er zu Rom verrichtet haben soll.

52. War Petrus zu Rom, so war er deßhalb nicht Bischof zu Rom; und war er Bischof zu Rom, so gingen seine petrinischen apostolischen Eigenschaften nicht auf den daselbst folgenden Bischof über.

53. Rom verdankt seine kirchliche Superiorität seiner politischen Superiorität. Die nebenbuhlerische Größe von Byzanz konnte zwar einen Patriarchenstuhl gründen, der nach und nach auch mit allerlei geschichtlich-religiösen Unterstützungen versehen wurde: aber sie konnte das Ansehn des altrömischen um so weniger auf die Dauer überbieten,

da Neu-Rom eben auch in politischer Beziehung sich an die Idee und den Namen des alten Roms, und zwar in entscheidenden Momenten, anzulehnen genöthigt wurde.

54. Das Privilegium der im engern Sinne römischen Kirche, in Sachen des Glaubens nie gefehlt zu haben und nie zu fehlen, ist zwar als nothhülflicher Satz der römisch-katholischen Theorie leicht zu erklären: aber weder mit der Geschichte noch mit dem Begriffe von reiner Ueberlieferung läßt es sich in Zusammenhang bringen.

55. In der Geburtszeit des Katholicismus sah man nicht auf Eine, sondern auf viele Ur- oder Muttergemeinen hin.

56. Die römische Urkirche hat an der ältesten Bestimmung des ökumenischen Dogmas nur zu gleichen Theilen der Auctorität und Wirkung mit mehrern andern beigetragen.

57. In der mittlern Zeit sind mehr die Bestimmungen des Cultus und der Sitte von Rom ausgegangen; die dogmatischen kamen dort an und wurden, je nachdem sie jenen günstig waren, oder sonst nach Umständen genehmigt.

58. In der katholisch-protestantischen Streitigkeit können sich gewöhnlich beide Seiten, wenn es auf patristische Auctoritäten ankommt, auf Ambrosius, Chrysostomus, Hieronymus, Augustinus und Gregor den Großen berufen.

59. Die einseitig katholischen Bestimmungen laufen vorzüglich auf Peter den Lombarden zurück.

60. Der Gegensatz von Natur und Gnade wird gemißdeutet, wenn man ihn auf den ursprünglichen Menschen anwendet. Gnade ist eine Bestimmung der göttlichen Liebe, in welcher sich diese auf den schon gefallenen und beraubten Menschen bezieht.

61. Zweimal verwechselt die scholastische Lehre die Wirkung der göttlichen Erhaltung mit der Wirkung der göttlichen Erlösung, das erste Mal in der Lehre vom Urstande, wo sie deßhalb einen falschen Supernaturalism

fordert, das andre Mal in der Lehre vom freien Willen und Vermögen des gefallenen Menschen, wo sie sich dem falschen Naturalismus ergiebt.

62. Der ursprüngliche Mensch ist weder in bösem Zwiespalt noch in böser Indifferenz geschaffen, sondern er ist als solcher heilig, gerecht und gut.

63. Diese gute Bestimmtheit schließt die Selbstbestimmung und Selbstbestimmbarkeit, folglich die Möglichkeit des Bösen nicht aus.

64. Die zur Vollendung gekommene Thatsünde muß, wenn sie noch nicht von einem sie veranlassenden Hange herrühren kann, ihn bewirken.

65. Der Katholicismus ist mehr eine Anerkennung des Erbleidens und der Erbschuld als der Erbsünde.

66. Die protestantische Lehre von dem Unvermögen zum wahren Guten und von der bösen Richtung im natürlichen Menschen giebt nur den Begriff von Corruption der Natur, aber nicht von Vernichtung der geistigen, vernünftigen Anlage.

67. Die Rechtfertigung des Sünders ist zwar ein urtheilender, aber zugleich ein transitiver Act Gottes; denn er wirkt den Frieden und das kindschaftliche Bewußtsein.

68. In der Rechtfertigung wird die Liebe Gottes in unsere Herzen ausgegossen Röm. 5, 5., d. h. die Liebe uns fühlbar und bewußt, mit der der versöhnende Gott uns liebt. Der Mißverstand dieser Stelle hat zu irrigen Theorieen geführt.

69. Durch die Bemerkung, daß im rechtfertigenden Glauben als solchem Liebe sei, nämlich Demuth und Vertrauen, also doch die Liebe rechtfertige und nicht der Glaube allein, ist der Protestantismus mehr gebauet als erschüttert worden.

70. Den Sünder rechtfertigt die Wahrhaftigkeit des Bewußtseins die Liebe nicht zu haben, die Wahrhaftigkeit des Willens die Liebe zu erlangen, die Wahrhaftig-

keit des Vertrauens auf den erlösenden Gott, also nicht die Liebe, die er hat, sondern die Liebe, die er haben will, folglich — der Glaube.

71. Der Glaube, den das Wort Gottes weckt, nimmt nicht Gestalt an von der Liebe, sondern er gestaltet das Leben zur Liebe, sofern er allein es ist, der den Einwirkungen Christi zum Organe dient, oder sofern er die allein mögliche Gemeinschaft mit Christo ist.

72. Der Protestantismus geht nur auf Gewinnung und Behauptung der neuen Gemüthsrichtung aus, und keine Entwickelung der letztern genügt ihm so sehr, daß sie ihm nicht das Bedürfniß einer noch vollkommneren Bekehrung erregte. Darnach sind die Lehren von Rechtfertigung durch den Glauben allein und von der mangelhaften Gesetzerfüllung in den Wiedergebornen zu verstehen.

73. Alles protestantische Lob des Glaubens ist ein mittelbares Lob der Liebe in ihrer göttlichen Reinheit und Wahrheit.

74. Das Gesetz als δόγμα und γράμμα ist eingeschränkt, zeitlich, volksthümlich: aber auch das sittliche Gesetz vermag so wenig zu verdammen als lebendig zu machen und zu versöhnen. Wer darüber Luthern des sittlichen Indifferentism anklagen will, hat ihn entweder nicht verstanden oder klage lieber den Apostel Paulus an.

75. Daß der Christ Ursache habe sich vor Gott auch seiner Tugenden und guten Werke wegen zu schämen, haben bis auf diesen Tag fromme Katholiken so gut gewußt und behauptet als fromme Protestanten.

76. Schrecken des Gewissens und Furcht der Hölle geben in der Sprache und Lehre der Reformation nur den Durchgangspunct für die Bildung des rechtfertigenden Glaubens. Diejenige Buße aber, die mit dem Glauben zusammen die Bekehrung ausmacht, ist Haß der Sünde selbst und Mortification des alten Menschen.

77. Die Buße d. h. die Bekehrung kann der Natur

der Sache nach nur Sterben und Aufleben, Ablassen und Anfangen, also der Natur der Sache nach nur zweitheilig sein.

78. Wenn die katholische Lehre eine Hälfte der inneren Bekehrung mit zwei Stücken der äußeren zu einem Ganzen verbindet: so ist sie dazu durch eine falsche und schädliche Vermischung der Bekehrung mit Handlungen der Kirchenzucht oder der Heilsordnung mit der Kirchenordnung gekommen.

79. Beichte und Erstattung sind verhältnißmäßig nothwendige Erscheinungen, thatsächliche Proben des bekehrten Herzens, aber nichts weniger als Theile der Bekehrung.

80. An eine christliche Sittenlehre ist so lange nicht zu denken, als man die Uebungen in der Selbstbeherrschung wie Genugthuungen für die Sünde, Werke der Liebe wie Strafen, kirchliche Sitten wie göttliche Gesetze, ascetische Rathschläge wie Gebote einer vollkommneren Tugend, casuistische Vorschriften des N. T. wie rein sittliche und gemeingültige schätzt.

81. Den Protestantismus charakterisirt die Vorordnung des Wortes, den Katholicism die Vorordnung des Sacramentes. Die erstere Vorordnung entspricht dem Wesen des Christenthums, die andere nicht.

82. Was Berengar von Tours und einige Zeitgenossen und Nachfolger desselben anstrebten, die reine Mystik des Sacraments theils gegen Allegorie theils gegen Superstition in Schutz zu nehmen, das haben die Reformatoren wirklich geleistet.

83. Gegen Ende des zweiten Jahrhunderts ist der bis dahin synagogische christliche Cultus, wie es scheint unter Roms Vorgang, welches schon längst die Metropolis aller Culte, auch der wandernden Religionen oder ausländischen, griechischen und morgenländischen Mysterien ge-

worden war, mehr und mehr mystificirt oder mysterienartig ausgebildet worden.

84. Das Mysterienartige läßt sich an der Scheidung des sacramentlichen Gottesdienstes vom homiletischen, an den eingeführten Benennungen der Personen, Stände und Handlungen, an den προλόγοις und ἐπιλόγοις der Eucharistie, an der vorausgesetzten Magie des Wortes, unmittelbar an den solennen Formeln der Begrüßung, Aufrufung, Ausschließung und Entlassung, an der Nachahmung der Tempelverhältnisse, an den sinnbildlichen Zusätzen der Taufe und ihrer unmittelbaren Verähnlichung mit der Aufnahme in die Mysterien der Isis, an den Gebräuchen der Salbung, des Rauchwerks u. s. w. erkennen.

85. Mit dem Sacramente der Geburt des geistlichen Lebens oder der menschlichen Wiedergeburt aus Wasser und Geist läßt sich nur Eines, das Sacrament der Erhaltung und Förderung des geistlichen Lebens oder der Heiligung coordiniren.

86. Von den Merkmalen eines Sacraments, welche in den Bekenntnissen der römischen Kirche aufgezählt werden, findet sich keines schlechterdings bei allen sieben Sacramenten vor; denn Ordination und Ehe bewirken keine Gerechtigkeit zur Seligkeit, die Buße und Ehe haben keine solche materies und forma, als man bei allen voraussetzt, und eben so wenig sind alle wirkliche Einsetzungen Christi.

87. Die katholische Lehre leidet, was die Kindertaufe anlangt, denselben Mangel theologischer Durchbildung, welchen die protestantische an sich hat; nur daß auf ihrer Seite der Ausnahme-Fall, den die kindischen Täuflinge machen, nicht unmittelbar den Sacramentsbegriff, wohl aber den Begriff der Rechtfertigung stört. Durch die Bestimmungen der anglicanischen Kirche über die Taufe wird die Statthaftigkeit der Kindertaufe am besten vorbereitet.

88. Schon vor der liturgischen Epoche, die Gregor der Große constituirt, entwickelte sich der christliche Gottesdienst in drei auf einander folgenden verschiedenen Formen, der apostolischen, der halbmystischen oder ersten katholischen, und der ganz mystischen. Was die sogenannten alten Liturgieen des Jakobus, Petrus, Marcus, dann des Basilius und Chrysostomus betrifft, so enthalten sie nichts, was auf apostolische Stiftung dürfte zurückgeführt werden, einiges, was der ersten katholischen Form angehört; das Ganze gehört, wenn es nicht (wie einzelnes sicherlich) noch jünger ist, der dritten Form an, d. h. derjenigen, vermöge welcher der homiletische Gottesdienst vom mystischen verschlungen und das Ganze des Hauptgottesdienstes von vorn herein als eine Handlung des Opfers behandelt wird.

89. Folgende Vorstellungen sind im Christenthume, wenn es im Geiste der Apostel gedacht und gelebt wird, unmöglich: daß Christus, in seine Herrlichkeit eingegangen, sich noch weiter und immer auf's Neue seinem Vater für die Lebenden und Todten durch die Handlung seiner Priester aufopfere; daß Christus noch heute Gott geopfert werde; daß die Kirche durch ihr Priesterthum etwas anderes als Dank und Bitte oder etwas anderes als sich in der Individualität ihrer Glieder Gotte zum Opfer bringe; daß das sich Herablassen des Erlösers im heiligen Abendmahle ein wiederholter Act seines Verdienens bei Gott sei.

90. Christus, der hinfort nicht stirbt, leidet auch keinen Sühnetod, kein verdienendes Leiden mehr, giebt nicht mehr sein Blut und Leben zur Bezahlung für Viele: sondern, nachdem er Einmal eingegangen ist ins Heiligste und hat die ewige Erlösung gefunden, besteht sein ganzes heilsames Wirken in der Zueignung und Austheilung seines Verdienstes und Heiles.

91. Anfangs verstanden die Katholiker unter dem unblutigen Opfer das Opfer des Dankes und der Bitte und

kein andres; das Dankgebet hatte aber besonders die nicht consecrirten Elemente als allgemeine Zeichen der Gabe Gottes zum Gegenstand, und den göttlichen Segen zum Ziel. Die Bitte als Fürbitte für Lebende und Todte suchte ihre Vermittelung in dem Verdienste des Todes Christi, auf dessen mystische Vergegenwärtigung (Wiederholung) in den consecrirten Elementen nun auch das Dankgebet übersprang. So ward aus dem eucharistischen Opfer das Opfer für die Sünde, das Meßopfer; und diese Schwankung des Opferbegriffs oder diese Entwickelung desselben ist im Meßformular noch jetzt zu erkennen.

92. Die Kelchentziehung mit ihrem angeblichen Beweggrunde (die Concomitanz zu behaupten) ist einer der sprechendsten Beweise der von ihrem Grunde und Rechte abgefallenen Tradition und des vom Priester- und Opferbegriffe niedergedrückten Communionbegriffes.

93. Jenseitige Läuterung ist eine unter den christlichen mögliche Vorstellung, nur nicht, daß sie wie ein physischer Proceß vor sich gehe, noch weniger, daß sie den dazu geeigneten Seelen durch die Genugthuung der diesseitigen Streiter erspart oder verkürzt werde.

94. Die besonnenste und lebendigste christliche Liebe kann sich in Fürbitten für die Glieder der streitenden Kirche so wenig genugthun, daß sie sich der Fürbitte für die Verstorbenen desto eher enthalten kann.

95. Jede Anrufung eines andern Nothhelfers als des Heilandes ist Unkenntniß oder Verläugnung der großen Verheißungen, die Matth. 18, 19. Joh. 16, 23. den Christen gegeben sind.

96. In getäuschter Sicherheit vor dem in allen Menschen übrigen passiven, sinnlichen, abergläubigen und götzendienerischen Hange, der sich mit seinem Extreme nahe berührt, hat die Contrareformation die dem Urchristenthume fremden Dinge, Anrufung der Heiligen, Bild- und Reliquien-Verehrung genehmigt.

97. Die Caution bei der Bildverehrung, welche in der Beziehung auf die Urbilder besteht, ist unzureichend, denn es fragt sich, in welchem Grade jene Beziehung eine leidentliche und bloß vorausseßliche, oder eine geforderte und selbstthätige sei.

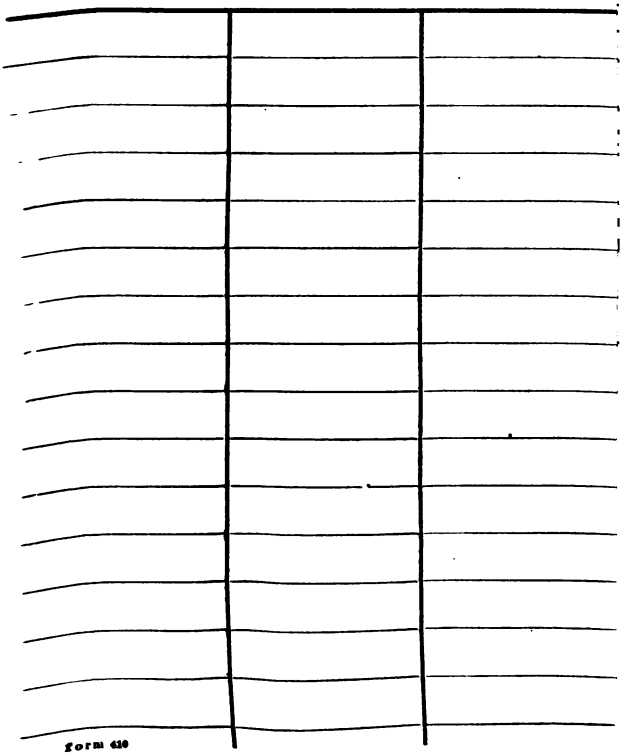
98. Es giebt ein Zuviel der religiösen Ausübung, weil es ein Zuwenig der Religion giebt, welches eben die Ursache des Zuviel ist.

99. Der wesentliche christliche Cultus ist Glaube, Hoffnung, Liebe; zur Vermittelung desselben hat Christus die Gemeinschaft des Wortes, des Gebetes und Sacramentes eingesetzt.

100. Diese Mittel in Bewegung gesetzt von den Gläubigen, und nach Gelegenheit des Ortes und der Zeit in die Naturverhältnisse zwischen dem beschaulichen und thätigen, dem gemeinsamen und eigenthümlichen Leben sittlich eingeordnet, geben den christlichen Cultus im engeren Sinne.

THE NEW YORK PUBLIC LIBRARY
REFERENCE DEPARTMENT

This book is under no circumstances to be taken from the Building



Form 410